Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe

Cosmovisiones y derechos

COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**

CLACSO

Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe

Cosmovisiones y derechos

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Bienestar social y disputas por lo público y lo común / Jorge Eduardo Santiago Matías ... [et al.] ; prólogo de Patrícia Binkowski ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-673-8

1. Agua. 2. Infraestructuras. 3. Cartografía. I. Santiago Matías, Jorge Eduardo. II. Binkowski, Patrícia, prolog.

CDD 301.01

Bienestar social y disputas por lo público y lo común : tomo 1 cosmovisiones y derechos / Jorge Eduardo Santiago Matías ... [et al.]; prólogo de Patrícia Binkowski ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-674-5

1. Soberanía. 2. Estado. 3. Comunicación. I. Santiago Matías, Jorge Eduardo. II. Binkowski, Patrícia, prolog.

CDD 301.01

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias
Diseño de interior y maquetado: Eleonora Silva
Corrección: Mariela Gurevich

COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**

Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe

Cosmovisiones y derechos

PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**
Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva
Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones
Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo de Investigación
Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia Gianatelli,
Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga,
y Ulises Rubinschik

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe. Cosmovisiones y derechos (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2023).

ISBN Obra completa: 978-987-813-673-8
ISBN 978-987-813-674-5

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo 9
Patrícia Binkowski, Fabiana Espíndola, María Inés Fernández Álvarez, Cecilia Gárgano, Amparo Marroquín, Grettel Navas y Berenice P. Ramírez López

El derecho a la comunicación indígena y las disputas por lo común. Una perspectiva comparada entre Argentina y Guatemala 23
Jorge Santiago Matías y Emilse Siares

El Estado en Honduras en los programas y proyectos socioeducativos de desarrollo humano y la incorporación de estrategia a la sostenibilidad en el pueblo originario de la mujer Lenca 121
Dora Suyapa Díaz Quintero

Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití 169
Félix Pablo Friggeri, Marina Bolfarine Caixeta y Wisly Joseph

Activismo conservador en Uruguay contra la agenda de derechos. Nuevas alianzas entre religión y partidos políticos 251
Constanza Moreira, Lucía Giudice y Nicolás Iglesias

El derecho a tener derechos. Las disputas para el logro del reconocimiento jurídico y social de las familias sexualmente diversas en Cuba 347
Tania de Armas Fonticoba y Thais Puentes de Armas

Reincorporaciones cuidadosas. Trayectorias conjuntas de excombatientes y colectivos sociales hacia la vida civil.....419
Paola Moreno

Sobre los autores y autoras..... 485

Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití

Félix Pablo Friggeri, Marina Bolfarine Caixeta y Wisly Joseph

Introducción

En este trabajo analizamos la relación entre las praxis comunitarias en la búsqueda de la soberanía alimentaria y sus bases cosmovisionales con la comprensión, el ejercicio y la proyección política de la Soberanía Popular en el campesinado haitiano. Planteamos esta investigación desde las praxis populares de la lucha por la vida de este campesinado. Pretendemos, también, analizar elementos de las articulaciones de esa lucha con la Cooperación Sur-Sur.

En la primera sección presentamos la base epistémico-política de nuestro trabajo. Planteamos allí la importancia del lugar por el que optamos para esta base y de las fuentes que entendemos fundamentales para la creación de un conocimiento descolonizador y comprometido con lo popular. Optamos por las praxis populares de lucha del campesinado haitiano como lugar epistémico-político y por tener como fuentes las sabidurías que surgen de estas praxis, el

análisis histórico "desde abajo" de la realidad abordada y los autores latinoamericano-caribeños que asumen estas dos primeras fuentes para su trabajo. Pasamos luego a explicar los temas y referencias teóricas en que nos apoyamos: el planteo de la positiva exterioridad cultural del pueblo; el análisis desde la realidad del racismo de clase; la propuesta epistémico-política de creación heroica de un Socialismo Indoamericano; el dilema Desarrollo y/o Buen Vivir; la resignificación de la Soberanía Popular desde sus tres componentes principales que son la Soberanía Alimentaria, la Soberanía Sanitaria y la Soberanía de Saberes; y una mirada haitiana a la problemática de la "negritud". Presentamos elementos de la problemática de lo público y lo común y sobre la cooperación trans-estatal.

En la segunda sección hacemos referencia a los elementos clave de las praxis comunitarias campesinas haitianas. Allí trabajamos sobre el significado de la praxis revolucionaria haitiana; sobre lo afro-indígena como base de comprensión de la "negritud"; su espiritualidad con referencia central al *vodou*; el papel del idioma *kreòl*; las instituciones sociales fundamentales, especialmente el *lakou* y el *konbit*; y la conformación del Estado.

En la tercera sección realizamos una mirada histórica de la realidad haitiana desde las luchas campesinas para buscar comprender elementos clave de sus procesos políticos y de su conformación agraria. En la cuarta y quinta sección presentamos los resultados de nuestro trabajo de entrevistas, primero con dirigentes campesinos haitianos y luego con actores de los dos procesos de Cooperación Sur-Sur estudiados: el Pro-Huerta de Argentina y la Brigada Dessalines referenciada principalmente en el *Movimento Sem Terra* (MST) de Brasil.

Cerramos presentando nuestros comentarios finales.[1]

[1] Inicialmente organizamos nuestro proyecto pensando en viajar a Haití y realizar un trabajo de campo con comunidades y dirigentes campesinos en el Departamento Artibonite. Uno de los miembros de nuestro equipo es nativo de esa región y eso nos abría la posibilidad de hacerlo. Pero la situación de la pandemia del COVID-19 y, sobre todo, la inestable y peligrosa situación en el país, nos llevaron a posponer primero ese

La base epistémico-política

El lugar epistémico-político y las fuentes de creación de conocimiento

Entendemos primordial para la construcción de un conocimiento latinoamericano-caribeño original y comprometido con la transformación profunda de la realidad en la línea de la justicia, la necesidad de una opción por el lugar epistémico-político desde el cual se crea este conocimiento. Jean Casimir formula sintéticamente esta invitación:

> Si sabemos que los "negros" o los "indios" son tan humanos como los "blancos", encontremos otra epistemología, una que respete a las culturas vigentes. La que se usa corrientemente reproduce de forma más perniciosa el etnocidio de los siglos pasados y nos empobrece a todos. Hay que dar las espaldas a la historiografía y a la epistemología tradicionales e investigar países como Haití con los postulados de los haitianos [...] (2008, p. 808).

Este lugar tiene un condicionamiento geográfico, pero sobre todo está en el "corazón" de los que buscan crear conocimiento. Es, por eso, sobre todo ético y afectivo. Como lugar epistémico condiciona la recepción y la creación del conocimiento, en cuanto político está condicionado por la praxis en la dinámica de las relaciones sociales. Este lugar nos da las cercanías y las lejanías –afectivas, éticas, epistémicas y políticas– desde las cuales se elabora nuestra perspectiva y nuestra direccionalidad para captar y analizar la realidad. Con esta opción manifiesta evidenciamos la falsedad de una pretensión de neutralidad e imparcialidad en la creación de conocimiento, pretensión que oculta otra: la de una "universalidad" dominadora y con

---

viaje y finalmente, dada la fecha de plazo para cerrar la investigación, a suspenderlo por ahora. Eso nos trajo dificultades y limitaciones que tratamos de disminuir apelando a otro tipo de comunicaciones, virtuales sobre todo, con dirigentes campesinos de Haití y con miembros de las organizaciones que trabajan en la Cooperación Sur-Sur en el tema agrario.

tendencias dogmáticas. Por eso es más importante, en la dinámica de creación de conocimiento, el conocer "desde" que el conocer "de".

El lugar por el que optamos para la construcción del conocimiento es la praxis popular de lucha por la vida. Esa praxis, fundamentalmente comunitaria, incluye la reflexión sobre lo que se hace, sobre lo que se practica y desde allí surgen las sabidurías populares. Las praxis de lucha por la vida de los pueblos son el constituyente básico de sus culturas, contienen una dimensión política, y que –tomando especialmente la experiencia de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe– con base a ellas se construyen procesos de una politización más expresa. Estos son los procesos de politización de lo étnico como emergencia de propuestas políticas basadas en la práctica cultural de los pueblos, en sus praxis de lucha por la vida.

Ligado al tema del lugar está el de las fuentes. Ellas proveen de materialidad al conocimiento que se elabora y eso las distingue del lugar. Proponemos tres fuentes fundamentales de la creación de conocimiento: las sabidurías populares que surgen de esa praxis de lucha por la vida, principalmente las indígenas y campesinas; la reflexión sobre nuestra historia regional hecha "desde abajo"; y los autores latinoamericano-caribeños originales.

La primera fuente, las sabidurías indígenas y populares (con un lugar destacado en las campesinas y afroamericanas) tiene un lugar ineludible y preponderante. Lamentablemente, el mundo académico tiene, en buena parte, una gran ignorancia en este tema. Fals Borda sostenía que "es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos" (2009, p. 279).

La segunda fuente, la de la reflexión sobre nuestra historia latinoamericana-caribeña hecha "desde abajo", tiene el potencial de establecer un proceso dialéctico entre la memoria y la utopía, y logra "situar" la utopía, tanto epistémica como políticamente, en las praxis de la lucha popular. Esta cualidad del conocimiento histórico "desde abajo" de "situar" se da en dos sentidos: por un lado, se sitúan las luchas populares en la memoria de las luchas ancestrales e históricas;

por otro, se sitúan en una lectura realista de las potencialidades existentes en esas luchas. Así, más que de utopía –que etimológicamente "no tendría lugar"– podríamos hablar de una "subtopía", porque las praxis de luchas populares tienen lugar y contienen en sí mismas un proyecto distinto de organización social, económica, política. Una expresión privilegiada de esto es lo que se ha conocido como la propuesta del Buen Vivir, que no es una utopía, porque tiene lugar, porque existe, ancestralmente, milenariamente, y por eso es conveniente hablar de "subtopía". Por eso hay que entender la historia "desde abajo", desde esa praxis de lucha. Es como Mariátegui (2010) reivindicaba el sentido revolucionario de la tradición popular. Una mirada popular y liberadora de la historia implica también cuestionar la espacio-temporalidad con que se la lee y analiza. Las perspectivas eurocéntricas adoptaron –también en buena parte de la izquierda– una mirada unilineal, unidireccional, teleológica, progresista y evolucionista de la historia. En las cosmovisiones indígenas especialmente, pero también en gran parte de las culturas populares, la concepción y la vivencia de la espacio-temporalidad es otra: habría que hablar más bien de una espacio-temporalidad "en espiral", donde pasado, presente y futuro se entrelazan constantemente en la lucha por vivir bien, en dignidad y justicia.

La tercera fuente son los autores originales latinoamericano-caribeños. Son aquellos que se fundamentan en esas dos primeras fuentes: las sabidurías populares de lucha por la vida y la reflexión sobre la historia de nuestra región mirada "desde abajo". Los que buscaron desde nuestros pueblos, desde nuestras realidades y desde un compromiso epistémico y político con las luchas populares. No basta que hayan nacido o trabajado en nuestras tierras si la actitud intelectual y política fue copiar, reproducir, enseñar y/o aplicar paradigmas eurocéntricos. Son muchísimos, pero en general han sido –por su misma actitud– invisibilizados, excluidos del mundo académico, menospreciados desde buena parte de ese mundo. Por eso tomamos la opción epistémica y política de trabajar con referencias, casi en su totalidad, de autores latinoamericanos y caribeños. La originalidad

tiene que ver, fundamentalmente, con dos características. Primero, supone un conocimiento creativo, hecho desde una "creación heroica", un conocimiento que no sea "calco ni copia" (Mariátegui 2010, p. 271-272) del pretendidamente impuesto conocimiento eurocéntrico, que sea creado desde la participación en la praxis popular de lucha por la vida de nuestros pueblos, una praxis "heroica" para poder vivir en medio de la imposición de la cultura de muerte desde el colonial/capitalismo. Segundo, un conocimiento cuya creatividad está enraizada y referenciada en los saberes que surgen de la praxis de lucha por la vida de los pueblos, principalmente de los pueblos originarios, pero también de los campesinos, de las comunidades afroamericanas, de las mayorías trabajadoras. Esto implica una actitud de discipulado frente a los saberes populares (Dussel, 1974, p. 195-196).

Temáticas y referencias teóricas

Entendiendo creativamente la construcción teórica pretendemos articularla con una serie de elaboraciones latinoamericanas-caribeñas que nos sirven para un mejor análisis y explicación de nuestras realidades.

Una de ellas es el planteo de Enrique Dussel sobre la "positiva exterioridad cultural" (1977, p. 69) del pueblo, desde la cual pueden pensarse alternativas populares liberadoras del sistema capitalista. La radicalidad alternativa de la revolución haitiana resulta algo "impensable" para "Occidente" (Trouillot, 2017, p. 61) ya que "producto de una discusión colectiva y 'asambleística'" se base en 'criterios 'contra-modernos'" (Grünner, 2012, p. 7-8). Es la praxis de lucha por la vida del pueblo haitiano como "supervivencia organizada" que posee "una destreza novedosa [que] germina [en] una cultura orientada por los cautivos [...] los únicos en no tener dificultad para pensar fórmulas de vida diferentes" (Casimir, 2017, p. 33).

También es necesario un análisis de clase, pero no como aplicación heredada de otros contextos sino situado e historizado en nuestra región. En esto ayuda inmensamente la propuesta de Quijano

sobre la colonialidad del poder que relaciona este análisis con ese "constructo mental moderno [...] generado para naturalizar las relaciones de la dominación producidas por la conquista" que es la categoría de "raza" (2014, p. 637). Esta naturalización da eficacia y perdurabilidad a la dominación y contribuye fundamentalmente en la conformación del capitalismo. Haití es uno de los primeros lugares de esa América que es "el primer espacio/tiempo de un padrón de poder de vocación mundial" (Quijano 2005, p. 107). Entendemos que es importante trabajar desde el concepto de "racismo de clase". Fue trabajado profundamente, pero sin referencia específica a nuestra región, por Étiénne Balibar (1991), por eso aquí pretendemos retomar ese concepto en diálogo con la propuesta de Quijano, resignificándolo para nuestro contexto.

Desde las propuestas de José Carlos Mariátegui que nos invita a un proceso de "creación heroica" de un "Socialismo Indoamericano" basado en los "elementos de socialismo práctico" del mundo indígena, planteamos nuestra búsqueda de las praxis populares de lucha por la vida, como principio epistémico-político que guía nuestro trabajo. Mariátegui tuvo la virtud de hacer una filosofía de esta praxis latinoamericana, a la que llamó "Filosofía de la Revolución". Para Quijano en Mariátegui está el "embrión" del planteo de la heterogeneidad histórico-estructural en nuestra región (2014, pp. 188; 291-292). Con la perspectiva histórica dota al análisis social de dinamismo y complejidad, alejándose de lecturas apriorísticas que tientan a los análisis estructurales. Además, enriquece el necesario análisis estructural con su subordinación al análisis de la praxis popular. Así ve, dentro de la heterogénea estructuración latinoamericana, que en el campo popular está la alternativa revolucionaria que constituyen aquellos "elementos de socialismo práctico" presentes en el mundo de las comunidades indígenas –lo cual lo emparenta fuertemente a la propuesta del Buen Vivir–. Estas praxis son descritas por Mariátegui como "agónicas" en el sentido de que la lucha popular está siempre enfrentada y enfrentando la inmediatez de la muerte. Es en este sentido en que se emparenta con el lema revolucionario haitiano de

"Vivir libre o morir" el cual "indica cómo el haitiano [...] vive la historia de sus relaciones con el Occidente capitalista" (Casimir, 2008, p. 816).

En este trabajo consideramos lo que entendemos como el gran dilema popular de nuestra región latinoamericana-caribeña: Buen Vivir y/o Desarrollo. Las propuestas que plantean una política a favor de las mayorías trabajadoras tienen elementos de ambos, pero sin embargo hay contradicciones insalvables entre las políticas llamadas "desarrollistas" aún en sus versiones más sociales y ecológicas y las propuestas del Buen Vivir. El problema central del "desarrollo" es su adscripción al capitalismo. La propuesta del Buen Vivir, en cambio, tiene su origen y sostén en los pueblos y los movimientos indígenas principalmente, aunque cada vez más se reconocen en ella los movimientos campesinos. Haití, con un 60% de su población agraria, con una extendida práctica de autoabastecimiento (Altineus, 2017, p. 2) y siempre objeto de "políticas de desarrollo", es un lugar privilegiado para analizar este dilema.

Elemento central de nuestro trabajo es la resignificación de la Soberanía Popular y, dentro de ella, el lugar fundamental que ocupa la Soberanía Alimentaria. Junto a ella entendemos como sus componentes fundamentales a la Soberanía Sanitaria[2] y a la Soberanía de Saberes. La Soberanía Alimentaria se afirma como concepto desde Vía Campesina en la década de 1990 refiriéndose al derecho de los pueblos a alimentos sanos y culturalmente apropiados producidos mediante métodos ecológicamente sostenibles, y al derecho a determinar sus propios sistemas alimentarios y agrícolas. Surge frente a "los crecientes intentos de las elites globales para definir la seguridad

[2] Por "Soberanía Sanitaria" entendemos la necesidad del respeto y el diálogo entre la medicina implementada desde la salud pública con la de las comunidades tradicionales, en lo que suele denominarse "Salud Popular" y, junto a esto, la consolidación de políticas de prevención y atención universales en la salud pública. Esto implica: la posibilidad de contar, tanto las familias como las instituciones de salud pública, con los elementos necesarios para poder realizar esta tarea; y, por parte de los estados, la autonomía y autosuficiencia mayor posible en la producción de medicamentos, de tecnología sanitaria y de formación de profesionales.

alimentaria según el modelo neoliberal de mercado" (Gutiérrez Escobar, 2019, p. 439). Implica la defensa de los conocimientos, las prácticas y los territorios de los pueblos productores de alimentos, incluidos campesinos, pescadores, pastores y agricultores urbanos, como espacios para la reproducción y el desarrollo de la vida y las comunidades de múltiples especies. Haití, que es considerado como un país pobre según los indicadores económicos habituales, evidencia una riqueza particularmente significativa: muestra fuerza, resistencia y autosuficiencia, en base a lazos solidarios, a una conciencia histórica de lucha popular y de defensa de producción propia de alimentos. La resignificación de la soberanía popular desde, principalmente, la soberanía alimentaria encuentra en Haití un lugar privilegiado con el papel protagónico del campesinado.

Otro tema que proponemos repensar desde la experiencia haitiana es el de la llamada "negritud". La identidad negra va a ser una reivindicación fundamental en la revolución y en la primera Constitución. El sentido que le es dado es importante no solo para comprender la realidad haitiana, sino para lo que significa la negritud en nuestra región. Hay que tener en cuenta cuatro elementos: 1) La relación afro-indígena: la negritud en Haití tiene un mayoritario componente de matriz africana, pero asume claramente lo indígena en sus procesos históricos: en el nombre del ejército libertador como indígena; en la referencia a Túpac Amaru; en la conciencia de una respuesta histórica a la injusticia sufrida por los pueblos originarios; en el mestizaje gestado en la experiencia cimarrona; por eso podemos afirmar que la negritud haitiana no es solo afro, es afro-indígena. 2) La relación esclavitud-cimarronaje en la formación identitaria: cada uno de estos dos fenómenos y su relación son elementos claves para una nueva identidad negra haitiana. 3) La reinvención cultural proveniente de las prácticas articuladoras de la gran diversidad de naciones africanas presentes: 24 grupos étnicos componen el colectivo de esclavos africanos que en su proceso de supervivencia y resistencia a la esclavitud se cohesiona e "inventa, en un tiempo corto, otro negro" (Casimir, 2008, pp. 814-815). 4) La politización de la

negritud en el proceso revolucionario: El proceso de la revolución fue sin dudas una concreción inédita de la "politización de lo étnico" que quedó expresado en la Constitución de 1805. El artículo 14 invierte y politiza el sentido de las distinciones de "raza" (Grünner, 2012, p. 7).

Lo público y lo común

La discusión de lo público y lo común se conecta con la problemática central de nuestra investigación, ya que nos interesa conocer en qué medida las prácticas comunitarias de los campesinos haitianos evidencian una lucha por la soberanía popular y alimentaria.[3] La soberanía popular es la base creadora de lo público. Esas comunidades lucharon a lo largo de la conformación política, social e histórica del país para preservar la producción de alimentos de las lógicas de dominación externa y capitalista –concretadas en el sistema de las *plantations* que es lo que introduce a Haití en la "historia del mundo" contada por los europeos–. Tomamos aquí lo público como referido a la relación del campesinado con el Estado haitiano y como espacio en disputa (Vommaro, 2014, p. 57) que puede y debe ser democratizado (Ouviña, 2018, p. 428), fundamentalmente por los movimientos populares; y dentro de la consideración de lo común nos centramos en la expresión de las relaciones sociales populares que se desarrollan en el medio rural en el marco de una producción que busca el autoabastecimiento, principalmente alimentario. El sentido comunitario del campesinado haitiano contiene un potencial que desborda claramente la dimensión económica, aunque la abarca fuertemente. Este sentido está presente en todo el campesinado latinoamericano-caribeño, pero tiene características particulares en Haití que es importante atender en este trabajo.

En la consideración de lo público tenemos en cuenta tanto las políticas internas del país como los proyectos de cooperación

[3] Tenemos aquí como referencia básica el trabajo colectivo de Héctor Mena Méndez et al. (2018).

internacional interestatales y/o enmarcados por organizaciones de pretendido carácter global, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En la consideración de lo común nos referimos, principalmente, a prácticas haitianas basadas en vínculos comunitarios que pretenden responder a necesidades concretas de la población. Analizamos aquí la Cooperación Sur-Sur (CSS) en agricultura familiar en dos experiencias: la del *Pro Huerta* entre Haití y Argentina y la impulsada por la *Brigada Dessalines* de campesinos haitianos y brasileños coordinada por el *Movimento dos Sem Terra* (MST).

La cooperación "trans-estatal" para la soberanía

Partimos de la búsqueda de una perspectiva popular y descolonizadora en el ámbito de las llamadas "Relaciones Internacionales" desde los planteos epistemológicos expuestos. Para ello pretendemos superar una visión estadocéntrica entendiendo que existen relaciones trans-estales protagonizadas por los movimientos populares; priorizar la consideración de la soberanía popular sobre la estatal, comprendiendo su contenido desde las soberanías alimentaria, sanitaria y de saberes; aportar en la construcción de un pensamiento alternativo y original latinoamericano-caribeño en este ámbito; y realizar esta construcción desde el biocentrismo ancestral presente en las cosmovisiones y las praxis de los pueblos indígenas, campesinos, en particular, en este caso, en los afrocampesinos y que está relacionado a la propuesta política del Buen Vivir (Friggeri, 2021b).

La llamada "ayuda para el desarrollo" es parte de un contexto histórico posterior a la Segunda Guerra Mundial, que refleja esfuerzos estratégicos de las potencias occidentales –principalmente los Estados Unidos– para conservar privilegios económicos y políticos imperiales dentro de un orden poscolonial (Gould, 2019). Buscando legitimarse se presenta como un esfuerzo para auxiliar poblaciones inadvertidamente dejadas atrás en la inevitable marcha de la humanidad hacia la modernidad con una idea de desarrollo que expresaría un progreso humano natural e inevitable. Escobar, quien plantea

"estar más allá del desarrollo" tipifica la cooperación en tres modelos: 1) la "asistencia para el desarrollo", que identifica con la práctica del Banco Mundial y las ONGs convencionales y que en los "objetivos del desarrollo sustentable" refuerza procesos colonialistas y visiones neodesarrollistas; 2) la cooperación para la justicia social, ejemplificada en Oxfam, que propone trabajar por los derechos humanos y la sustentabilidad ambiental a través de proyectos de base; y 3) la "cooperación para las transiciones civilizatorias" o "cooperación para la autonomía" que coloca en el ámbito del "posdesarrollo" e implicaría la superación de la binaridad "nosotros y ellos", "los que tenemos y los que necesitan", identificados generalmente como Norte y Sur global (2017, p. 31). En este último tipo destaca que las coaliciones y redes de colectivos autónomos pueden concretar una cooperación solidaria favoreciendo la relación entre distintos pueblos y el compartir de las técnicas que utilizan. Friggeri (2021a, p. 46) entiende que la articulación Sur-Sur necesita, para profundizarse, un "marco epistemológico propio" y "la construcción de pensamiento original" desde "visiones alternativas desde abajo" que pueden aportar mucho al debate sobre el llamado "orden internacional". En una perspectiva crítica en sintonía con el marco teórico que enmarca esta investigación, entendemos la cooperación internacional como un fenómeno que debe evolucionar de la "ayuda al desarrollo" a una "cooperación solidaria para la soberanía popular".

Elementos de la praxis comunitaria campesina haitiana

Esclavitud y praxis revolucionaria

Uno de los elementos clave del potencial alternativo de las cosmovisiones y praxis del campesinado haitiano es el proceso revolucionario que dio lugar a la abolición de la esclavitud y posterior independencia. La esclavitud en Haití representaba para Francia y para el avance capitalista mundial un hecho de enorme importancia. El trabajo

esclavo de cerca de medio millón de negros en la entonces Saint Domingue "constituyó la colonia más próspera de Francia cuando se incorporó plenamente al capitalismo" ya que su producción "representaba las dos terceras partes del comercio francés en vísperas de la revolución" y esto ubicaba a Haití "en la década de 1780, en el quinto lugar del comercio mundial, después de Gran Bretaña, los Países Bajos, Francia y los Estados Unidos" (Pierre-Charles, 1980, p. 178). De 17 millones de libras que exportaba Francia, 11 correspondían a la producción de Saint-Domingue (James, 2003, p. 61). Producía casi la mitad del azúcar mundial más importantes exportaciones de cacao, algodón, café. En 1776 producía más riqueza para Francia que toda Hispanoamérica para España (Castor, 1998, pp. 12-13). El sistema de plantación en el Caribe aparecía como una innovación a nivel mundial por la cantidad de trabajadores que reunía en un único sistema productivo y exigía, para su funcionamiento, un régimen disciplinario que solo encontraron en la esclavitud (Casimir, 2017, p. 21). Legalizadas por el Código Negro se establecieron jornadas de catorce horas que resultaban en un trabajador que no sobrevivía más de siete años, acompañados de un régimen de tortura para asegurar aquella disciplina (Pierre-Charles, 1980, p. 178). Pero el funcionamiento de este sistema también requería el intento de bloqueo de "toda expresión de cultura original", de los conocimientos y valores ancestrales, inculcando la primacía incontestable de los principios elaborados en la metrópoli (Casimir, 2008, p. 812).

Desde sus praxis de lucha por la vida los pueblos haitianos gestaron un proceso político revolucionario realizando una politización de lo étnico que se expresó, sobre todo, en hechos antecedentes del proceso independentista como los de Mackandal y de Bois Caiman (James, 2003) que resultó en la única rebelión de esclavos exitosa en la historia mundial (Bullamah, 2021). La haitiana es "una revolución absolutamente atípica e inaudita: ni antes ni después, en toda la historia de la humanidad entera, sucedió que los esclavos tomaran el poder y fundaran una nueva república" (Grünner, 2012, p. 1; cf. Tb. Martínez Peria, 2017, p. 58).

Es un proceso claramente autónomo y original y, podemos decir, profundamente superior en su calidad revolucionaria a otros procesos que son tenidos como paradigmáticos de lo revolucionario. En primer lugar, la revolución haitiana cuestiona severamente la coherencia de revoluciones como la francesa o la estadounidense. Impugna por un lado su pretendido carácter universalista (Trouillot, 2017, pp. 73-74): la revolución francesa no incorporó a las colonias, ni la estadounidense a los esclavos negros.[4] Cuestiona también el concepto de libertad que enarbolaron: "la libertad haitiana no podría ser jamás la libertad de la revolución francesa porque esta última fue forjada en la colonización y en la esclavitud, en la dominación y, sobre todo, en la normativización jerarquizada de los seres que inferiorizaba a los negros" y con esto los haitianos "fracturaron la modernidad/colonialidad en sus bases ontológicas" (Santos, 2021, p. 84). Por último, es claramente erróneo entender la revolución haitiana como sucedánea de la revolución francesa: si bien hay elementos que pueden haberle brindado una "oportunidad histórica", la influencia puede ser pensada como "inversa", ya que "es la revolución haitiana la que fuerza a la revolución francesa a ser plenamente consecuente con sus propios enunciados" (Grünner, 2012, p. 2). Knight al comparar las revoluciones estadounidense, francesa y haitiana es contundente: "Haití, por supuesto, representa el cambio político más revolucionario en el mundo en ese momento" (2011, p. 6).

Esto tiene la virtud de cuestionar profundamente las teorías revolucionarias más difundidas y hegemónicas que suelen referenciarse principalmente en ellas y constituyen una invitación al desafío de pensar Teorías de las Revoluciones desde un lugar epistémico-político latinoamericano-caribeño con una "ventaja epistémica" evidente. En este sentido la revolución haitiana tiene un potencial de enorme

[4] Trouillot recuerda que el mismo Thomas Jefferson tenía esclavos y no sentía ningún constreñimiento por ello y que Voltaire entendía a los negros como "una especie culturalmente destinada a la esclavitud" (2017, pp. 65-66).

importancia dado por su radical "exterioridad" al sistema dominante que la hacía "impensable":

> No solo la revolución era impensable y por lo tanto imprevisible en Occidente [...] no estuvo precedida ni acompañada por un discurso intelectual explícito. Una razón para esto fue que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y la palabra escrita no era un medio objetivo de propaganda en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otra razón es que las exigencias de la revolución eran demasiado radicales para poder formularlas de antemano. [...] Cuando los revolucionarios haitianos se liberaron, sólo el cinco por ciento de la población del mundo, calculada en casi 800 millones, era "libre" según los estándares modernos. La campaña británica por la abolición de la trata de esclavos estaba en sus inicios y la abolición de la esclavitud tardaría mucho más aún. Las proclamaciones de la unicidad fundamental de la especie humana, de la irrelevancia ética de las categorías raciales o de la situación geográfica en asuntos de gobierno y, sin duda alguna, del derecho de todos los pueblos a la autodeterminación iban a contracorriente de lo imaginable en el mundo atlántico y más allá de él. La única posibilidad que tenía cada una de estas proclamaciones de explicitarse en Santo Domingo era mediante la práctica revolucionaria. La Revolución Haitiana se pensó política y filosóficamente sobre la marcha. Su proyecto, cada vez radicalizado durante los trece años de combate, se fue revelando en acelerones sucesivos. Entre sus etapas imprevistas, y en el interior de éstas, el discurso fue siempre a la zaga de la práctica. La Revolución haitiana se expresó principalmente a través de sus actos y fue a través de la práctica política como se enfrentó a la filosofía occidental y al colonialismo. [...] su novedad intelectual e ideológica fue apareciendo más claramente en todos y cada uno de los umbrales políticos que cruzó [...] Cada uno de aquellos pasos - que culminaron con el nacimiento de un "Estado negro" moderno que siguió siendo en gran parte inimaginable hasta el siglo XX - desafiaron el orden ontológico occidental y el orden mundial del colonialismo. Esto también significó que los revolucionarios haitianos no sufrieron las restricciones de límites ideológicos fijados por intelectuales profesionales en la

> colonia o en cualquier otro lugar, que exploraron nuevos territorios y que lo hicieron repetidamente (Trouillot, 2017, pp. 74-75).

Esta valiosa reflexión nos da significativos elementos de análisis. Primero, reafirmar aquí la importancia de partir desde la praxis popular, y muy especialmente cuando esta manifiesta su ser revolucionario. La construcción de conocimiento se puede hacer desde allí, y, podríamos decir, es mejor que se haga desde allí, entre otras cosas para no ser limitada o condicionada por construcciones intelectuales previas y, muchas veces, ajenas. El proceso de la revolución haitiana da una idea muy importante de lo que es la "creación heroica" de alternativas políticas y epistémicas. En esta profunda alteridad de lo popular, en su positiva exterioridad cultural está la potencia del cuestionamiento al conocimiento y a la práctica política que impuso Occidente. Esta alteridad epistémica está presente en el pensamiento haitiano, aunque pagó –y paga todavía– el precio de su profunda exterioridad no solamente en el mundo político, sino también en el académico. Los intelectuales haitianos sufrieron el mismo silenciamiento que sufrió la revolución y así se empobreció el conocimiento del contexto político y cultural de la misma y de las reflexiones sobre colonialismo, racismo y esclavitud que "fue en Haití donde se pensaron con mayor profundidad y criticidad" (Martínez Peria, 2017, p. 58). Es el éxito de esta radicalidad, es la potencia alternativa y revolucionaria de su exterioridad, lo que provoca rechazo, desprecio, condenación e invisibilización, tanto en los ámbitos epistémicos como en los políticos. Por haber triunfado, justamente en el lugar del "auge económico" central del capitalismo de su época, es que se condenó, para siempre a "la cultura política haitiana" como defectuosa (Sheller, 2000, p. 35).

La trascendencia de la Revolución haitiana debe medirse en proporción a la importancia de las instituciones político-económicas que ella enfrenta y lastima severamente. Esta importancia es fundamental para entender el nivel de represión e invisibilización al que fue sometida. La Revolución haitiana se levanta enfrentando la

esclavitud –y por eso es contra los amos– y al colonialismo –y por eso es contra las autoridades francesas– (Pierre-Charles, 1980, p. 181). Al atacar estas dos instituciones estaban hiriendo dos elementos centrales de la acumulación capitalista de ese momento histórico fundante. A la esclavitud la hirió de muerte: "Después de la declaración del estado de Haití libre en 1804, la antigua institución de siglos de la esclavitud americana comenzó a desintegrarse" (Knight, 2011, p. 7). Por eso la guerra de la independencia haitiana fue, "a la vez, anticolonialista, antiesclavista y anticapitalista" porque "la esclavitud colonial era la forma de dominación que adoptaba el capitalismo en sus posesiones" (Pierre-Charles, 1980, p. 183).

La dimensión afro-indígena de la "negritud" haitiana

En el proceso histórico haitiano se forjaron culturas con clara predominancia del origen africano, pero con mestizajes de los sobrevivientes del genocidio implementado sobre la población indígena y con blancos de origen europeo. Estas culturas fueron marcadas por la oprobiosa práctica de la esclavitud (Trouillot, 2017, p. 64).

Un laboratorio cultural fue el "cimarronaje". Consistía en "la huida de cientos y miles de esclavos de las plantaciones, que se refugiaban en las zonas más apartadas de las montañas, para reconstruir ajustándose a los moldes de organización social africanos, o a la inventiva del hombre negro, en su nuevo hábitat natural, una forma de vivir y de ser libres" (Pierre-Charles, 1980, p. 178). Desde allí construyeron su producción para el autoabastecimiento, pero también para el intercambio, desarrollando mercados regionales que los vinculaban con los esclavos de las plantaciones (Hector, 2011, pp. 190-204; Sainsine, 2007, p. 73). Así con su producción de autoconsumo (yuca, ñame, papa, calabaza, etc.) desafiaban la práctica monocultivadora de las plantaciones (caña de azúcar, algodón, añil) y constituían una "contra-plantación" como "organización social específica" con técnicas variadas inventadas por ellos mismos (Casimir, 2018, p. 194; 1992, p. 77).

Este fenómeno afectaba la estabilidad de la estructuración económica colonial, lo cual se manifestaba en un aumento constante del precio de la fuerza de trabajo y la necesidad de aumentar la importación de esclavos desde África, y también en ciertas medidas de flexibilización –como la reducción de la jornada de trabajo– buscando disminuir la presión que derivaba en las fugas (Castor, 1998, p. 14). Pero también "adquiría tal significado político, que las autoridades coloniales organizaban capturas y campañas militares en contra de los hombres del monte" (Pierre-Charles, 1980, p. 178). La necesidad de sostener la lucha por la vida empuja a reconstruir la cultura de supervivencia y convivencia frente a la integralmente destructiva experiencia de la esclavitud, en medio de la lucha agónica, los espacios cimarrones se constituyen en un refugio (Casimir, 2017, p. 34).

El desarrollo del cimarronaje se destacó en Haití, en comparación con Jamaica donde también fue muy importante, con la ventaja del medio geográfico más extenso y con cadenas montañosas que daban más facilidad para su instalación. En ambos lugares manejaron tácticas de guerra de guerrillas atacando las plantaciones; tenían capacidad para explotar las diferencias entre las potencias coloniales vecinas y por su simbolismo de libertad que podía inspirar a potenciales esclavos rebeldes. Además, poseían un privilegiado conocimiento del medio que les daba ventajas en los combates contra las tropas coloniales que los combatían. Inicialmente armados con lanzas, hachas y flechas, al atacar las plantaciones fueron también proveyéndose de armas de fuego, que se incrementaban cuando lograban derrotar a las fuerzas que los perseguían (Eddins y Johnson, 2019, pp. 32-43).

Pero el cimarronaje no fue solo un espacio africano. Los negros que se escapaban de la esclavitud se encontraron allí con los restos de los pueblos indígenas que quedaban del enorme genocidio inicial. Esta conciencia del carácter afro-indígena de la negritud que se forma en Haití se expresa en momentos claves de la historia: Dessalines llama a los luchadores de la libertad "ejército indígena"; su referencia central es la lucha de Túpac Amaru; nombran al nuevo país con un

nombre Arawak; sostiene que con su triunfo sobre las tropas coloniales ha vengado a los pueblos de América. Y más tarde serán recibidos como haitianos tanto africanos como indígenas que pisen el país según la constitución de 1816. Y en plena ocupación norteamericana la recuperación de la negritud se denomina como "indigenismo". Con este aporte se pueden repensar las bases del afroamericanismo en nuestra región y enriquecer la base epistémico-política para la gran alianza de las masas populares que son, fundamentalmente, de ancestralidad indígena y africana.

La espiritualidad: el vodou y el papel del catolicismo

Para Castor "el *vodou* fue un arma popular vinculada a la lucha por la libertad" (1998, p. 55). En enero de 1800 Louverture –preocupado por revitalizar el sistema de plantaciones– prohíbe las ceremonias vudú argumentando que distraía a los campesinos del trabajo rural y fomentaba el desorden y la ociosidad (Castor, 1998, pp. 54-55). Hay una interpretación de que "1804 es el vodu" que arranca del pensamiento de Price Mars y que fue seguida por Lorimer Denis y François Duvalier. Esta interpretación tan contundente es entendida como una sobreestimación por Nérestant (1994, p. 28) pero aclara que el contexto de la obra de Mars (*Ainsi parla l'oncle* de 1928) era una lucha encarnizada contra la elite haitiana que se volvía hacia lo extranjero, despreciaba al *vodou* como amoral y rechazaba el sentimiento religioso de las masas campesinas.

La utilización política del *vodou* estuvo siempre presente. Ya Henri Cristophe, en 1811, utilizó a varios sacerdotes *vodou* para acobardar a los partidarios de Petion. François Duvalier intentó manipular el *vodou* a favor de su régimen, utilizando el temor religioso como una de sus armas. Durante el gobierno de Cedras, el Zantray, la más importante organización *vodou* –en ese momento con 600 sacerdotes y 30 mil miembros– estaba fuertemente alineada con él. El más relacionado era el jefe de la policía de Puerto Príncipe, el temido teniente coronel Michel François (Booth, 1993, p. 33).

Las celebraciones del *vodou* se realizan en casas comunes (*peristiles* o *ounfò*) y cuentan con un altar o monolito (*poto mitan*) que simboliza una conexión con África. La danza es uno de los elementos importantes en las celebraciones. En el culto se celebra una comunicación con los *lwa* que se refiere a espíritus africanos como a criollos campesinos, por esto están relacionados a distintas naciones o familias, cada una con distintos ritos, músicas y alimentos que les son ofrecidos. Esta relación tiene que ver con las prácticas de sanación y de alivio de distintos sufrimientos. Puede darse también a través de los sueños. Existe también la creencia en la existencia de seres dañinos (*lougawou*), que no son, en principio invisibles, sino que están en personas concretas que, a veces, pueden identificarse por señales corporales como los ojos amarillentos o rojizos, y que pueden atacar especialmente a los niños (Dalmaso, 2018, p. 97-101). Hay una relación fuerte con elementos del catolicismo (sacramentos, plegarias, culto de los santos, etc.) (Mesidor, 1987, p. 129). Los ministros del culto son llamados *mambos*, *bokors*, *houngans* o *serviteurs*. Las relaciones con la espiritualidad africana se localizan sobre todo con la costa occidental, desde donde vino gran parte de los esclavizados (Dalmaso, 2018, p. 96).

Al tratarse de culturas orales, el *vodou* no tiene, en principio, una codificación escrita de referencia y tampoco una estructura institucional tradicional, aunque hay organizaciones contemporáneas de mayor volumen e importancia como es el caso del Zantray. Pero existe una gran diversidad de prácticas que dependen de la diversidad regional, de las tradiciones de cada centro de culto o de los saberes propios de los ministros (Dalmaso, 2018, p. 97). Los practicantes de esta espiritualidad se identifican como *voduyisan* o como *sevitè*. La práctica espiritual es identificada como *sèvis* (servicio), *bagay lwa* (cosas de los espíritus), *mistik* (mística) o más globalmente como *sistèm* (sistema) en el sentido de un "sistema haitiano", propio y difícil de comprender para quien es ajeno. Existe una tendencia, por lo menos en algunas expresiones, a acentuar –frente a personas extrañas a esa espiritualidad– la necesidad de respeto e incluso de miedo. Una

insistencia es que no hay que tomarlo como broma o como juego porque puede ser peligroso. Podría interpretarse esto, por un lado, como una exigencia de respeto a la dignidad de esta espiritualidad, y, por otro, como una forma de autodefensa frente a tanta violencia y sufrimiento.

El catolicismo cumplió también un papel ambiguo. La alianza de la jerarquía católica con los poderes establecidos fue un tema de constante polémica en la historia haitiana. En 1860 el gobierno firma un concordato con el Vaticano por el cual se hace cargo de la pastoral católica en Haití el clero de la región de Bretaña en Francia. Estos sacerdotes tomaron como uno de los elementos clave de su trabajo el enfrentamiento con el vudú. Este hecho, es uno de los que provocó choques con parte de la izquierda. Hubo una polémica que tomó fuerza en la década de 1940 cuando hubo una campaña de la jerarquía de la iglesia –totalmente extranjera– en alianza con el gobierno del presidente Lescot contra lo que llamaban "superstición" y que pretendía destruir los *houmforts* vudús. Allí el entonces jefe del partido comunista haitiano, Jacques Roumain, se enredó en una polémica con el padre Froisset. Esta actitud del clero bretón fue "una verdadera inquisición contra las manifestaciones de la piedad popular" (Mesidor, 1987, p. 126). La campaña fue cerrada en febrero de 1942, y en diciembre en compañía del presidente Lescot, el arzobispo de Port-au-Prince consagró el país a la Virgen del Perpetuo Socorro. Para Bastien, la campaña fracasó (1947, p. 626).

Frente a la figura de Aristide, hubo por un lado una actitud cambiante de la alta jerarquía y, en general, una activa solidaridad de los grupos comprometidos, especialmente las Comunidades Eclesiales de Base. Casimir entiende que "la teología de la liberación y el hastío causado por la larga dictadura duvalierista" ocasionaron "una inmensa movilización del electorado donde las capas sociales campesinas se encuentran con las urbanas por primera vez en el siglo XX" (2008, p. 840). Por un lado, la Orden Salesiana, a la que Aristide pertenecía, lo excluyó del ministerio sacerdotal. Cuando Aristide asume la presidencia, está presente el presidente de la Conferencia Episcopal

Haitiana y obispo de Hinche, Monseñor Laroche que tuvo expresiones cálidas de apoyo al nuevo presidente:

> [...] en nombre de mis hermanos, los obispos de Haití y en nombre de la Iglesia [...] Haití está de fiesta [...] la Iglesia entera está a la hora de la cita para acoger cálidamente, afectuosamente, maternalmente, querido Presidente, vuestro camino religioso y para unir sus oraciones fervientes a las vuestras [...] tenemos confianza en la sensibilidad de nuestro presidente, sensibilidad numerosas veces manifestada a favor de los sin voz y de los marginados [...] que el Señor, el Dios Todopoderoso, ponga en vuestro corazón, querido padre Aristide, los mismos sentimientos que animaron a su servidor Moisés.

Días antes, el Arzobispo de Port-au-Prince, Monseñor Ligande se había preguntado públicamente si "la orientación izquierdista no conducirá a Haití a endosar el enclaustramiento socialista bolchevique actualmente rechazado en los países de Europa del Este" (Baronetto, 1991, p. 24-25). Frente al golpe que saca del poder a Aristide en su primera presidencia, los dos estados que primero reconocen al gobierno golpista son El Vaticano y Republica Dominicana.

El idioma kreòl

Ya entre 1750-1760, el idioma kreòl o creòle estaba fundamentalmente constituido en su estructura sintáctica y ocupaba un lugar preponderante, en particular en las relaciones comerciales entre negros, dentro y fuera de las plantaciones, volviéndose la lengua más común de la isla y cumpliendo una función triple: de unificación, de separación y de prestigio en el mundo de los esclavizados (Hoffmann, 2019, p. 201-273; Hector, 2011, p. 190-204). Su utilización favorecía la existencia de una red de comunicación cada vez más intensa que llevaría a la cohesión social entre las masas de orígenes culturales distintos.

Podríamos decir que el kreòle es una construcción popular en la lucha por la vida en medio de una situación agónica: "como la sociedad de plantación es una sociedad artificial en la cual la gran

mayoría de los actores sociales son inmigrantes, los patrones de relaciones sociales no derivan de una historia común" hay que construirlos. Frente a lo cual, los amos "toman medidas para impedir o dificultar relaciones frecuentes entre ellos"; sin embargo, se va construyendo "un conjunto de medios de comunicación, normas, valores y principios de convivencia" (Casimir, 2017, p. 22).

Las instituciones comunitarias

Casimir sostiene que "las instituciones verdaderamente haitianas que orientan la vida personal, familiar y comunitaria como el '*lakou*', el '*placage*', la sucesión, la educación, la ayuda recíproca en el trabajo agrícola, etc., se desarrollaron sin el reconocimiento y la sanción del estado" (2017, p. 37). Al contrario, instituciones como la iglesia, el ejército, la policía, la escuela generalmente le pusieron obstáculos y las desprestigiaron. Chalmers (2022) reconoce que son el crèole, el *voudu* y el *lakou peyizan* la base de la nación haitiana.

El *lakou* –que viene del francés *la cour*– es un espacio socioterritorial: en su versión rural original, "es un caserío donde vive una familia extensa, alrededor y con la dirección del anciano o de la anciana, jefe de familia", en ella comúnmente está el lugar "en donde se venera a los ancestros, además del cementerio familiar" (Casimir, 2017, p. 37). O sea que está habitado por vivos y difuntos (*lemò*), por espíritus que forman parte de la familia (*eritaj*), estos espíritus son llamados *lwa bitasyon* (espíritu de la tierra), *lwa fanmi* (espíritu de la familia) o *lwa eritaj* (espíritu de la herencia). La relación del *lakou* con esos espíritus es clave, porque estos son los fundadores de ese espacio comunitario. Pero también es un espacio de producción socioeconómica que se relaciona con la distribución del poder, la gestión en común y la organización de la producción y la distribución. En él los miembros de esa familia se distribuyen los trabajos agrícolas y de pastoreo –más reservados a los hombres–; las mujeres plantan y venden la cosecha, asumiendo el comercio como actividad mayoritariamente femenina; y, los niños hacen parte del pastoreo, conduciendo los animales a

pastos y aguadas (Bulamah, 2013, p. 212). Constituye la antítesis de la agricultura comercial (Sainsine, 2007, p. 110), la "contraplantación" que surge de la fuerza política campesina que impone su tipo de poblamiento y de desarrollo del territorio (Hector M. y Casimir, 2004, pp. 37-56). El origen histórico de esta institución tiene que ver con el cimarronaje. Al huir de las plantaciones se forma como "una de las más antiguas 'instituciones' haitianas" y como "espacio cultural" es el lugar donde se genera el *voudu* (Desrosiers, 2014, p. 86). El *Lakou* representó desde su nacimiento la resistencia de las comunidades campesinas desde el punto de vista social, político, sanitario, religioso y económico.

También se utiliza la palabra *abitasyon* como sinónimo o término cercano. Dalmaso (2018, p. 99) entiende que el *lakou* o *abitasyon* es "el núcleo del proceso de producción de relaciones entre personas, entre ellas y sus ancestrales difuntos, y entre ellas, las tierras y los espíritus que la habitan" (Dalmaso, 2018, p. 99). Pero la palabra "*habitant*" se traduce al español por "colono", pero después de la independencia pasó a ser sinónimo de campesino (Casimir, 2017, p. 38).

El uso de *fanmi* que puede ser traducido como "familia" tiene también un significado más amplio, puede incluir la idea de vecino, compadre, pariente, sobre todo. No indica solamente consanguinidad sino también el amigo, el vecino con el cual se visitan, y, sobre todo, comen juntos (*manje ansanm*), uno de los sentidos más definitorios del término (Bulamah, 2015, p. 8). Está también el *placage*, al que Casimir describe como "unión de derecho consuetudinario, es la forma más común de unión conyugal y sigue siendo predominante. Corresponde a la unión libre" (2017, p. 37). Otra institución es la "herencia" que se hace dentro "del marco de la propiedad colectiva indivisa", se permiten intercambios entre los que pertenecen a ese grupo, pero no tienen derecho los externos a menos que todos concuerden (Casimir, 2017, p. 37).

Institución clave, que incluso elegimos el término de identificación de nuestro proceso de investigación, es el *Kombit*. Este es,

fundamentalmente el trabajo comunitario en un clima de encuentro y de fiesta, un sistema de relaciones sociales basado en el compartir.

> Es el trabajo comunitario llamado Kumbit, que es una continuación del Dokpwe de Dahomey. Puede adoptar diferentes formas (ronda, asociación, corbeia) Pero la Kumbit, propiamente hablando, consiste en una asociación de campesinos que deciden trabajar colectivamente en un campo en beneficio de un solo propietario, con comidas, bailes y música. Es un verdadero sistema de don y contra don: obliga a sus miembros a trabajar los unos por los otros. Si alguien se enferma, su campo será cultivado. Pero el Kumbite no tiene sólo una función económica: es ocasión para la manifestación de la amistad, la emulación, la recreación, el placer. Es, al mismo tiempo, una sociedad extremadamente estructurada con jefes graduados, orquesta, etc., una serie de cosas que despiertan el entusiasmo y la alegría del campesino (Hurbon, 1987, p. 74).

Es un cooperativismo propio de las masas campesina haitianas donde lo central no es el dinero, sino: "*viv ansanm*" (vivir juntos), "*tèt ansanm*" (pensar juntos), "*travay ansanm*" (trabajar juntos).

La conformación del Estado haitiano

Sin pretensiones de ser exhaustivos en este tema, presentamos aquí algunos elementos que pueden contextualizar la comprensión de la conformación del Estado haitiano.

Al momento de la independencia puede interpretarse que hay dos proyectos fundamentales en pugna. Rosa y Poignon (2013) los denominan como el "louvertiano" y el "dessaliniano". El primero buscaba una mayor autonomía y la eliminación de la esclavitud, pero no se alejaba totalmente de las instituciones coloniales ni del racismo. El segundo buscaba la constitución de un "imperio negro" soberano. Con el asesinato de Dessalines se estructuró una fragmentación del país que se puede presentar como un conflicto entre antiguos y nuevos libertos –al cual la bibliografía occidentalizada tiende a presentar

como entre mulatos y negros– que evidencia la supervivencia de elementos del pasado colonial (Nérestant, 1993, p. 33). Junto a esto, el nuevo estado queda marcado por la necesidad de ser reconocido internacionalmente: la compra de este reconocimiento a Francia en 1825 significa la renuncia a la autonomía política y económica. El otro aspecto marcante es el aislamiento en relación a la región dada por las desconfianzas de los nuevos gobiernos independentistas que se expresó en la exclusión de la Conferencia de Panamá en 1826.

Un último aspecto que destacaremos es la base material del estado: la "cuestión agraria" pasó a ser el "eje de la cuestión nacional" (Pierre-Charles, 2021, p. 590). Castor (1985, p. 93) caracteriza a Haití como "un país rural", también porque nunca llegó a tener una dinámica sostenible de industrialización. Dessalines había distribuido tierras (Altineus, 2015, p. 53; Louis-Juste, 2008) y había valorado el *lakou.* Pero los procesos de concentración de la tierra se fueron afirmando durante el siglo XIX de la mano de los distintos gobiernos y, entonces, a pesar de la característica rural del país, el campesinado fue siempre marginado tanto de la política de poder (Castor, 1985, p. 100) como de los servicios básicos (Altineus, 2015, p. 39).

Entendemos que el Estado puede cumplir un papel de subordinación a intereses imperialistas, pero que también, aún dentro del capitalismo puede, aunque sea, reorientar parte del excedente desde un manejo propio que, aun parcialmente, lo "desconecte" del ciclo de capital global (Rey, 2021, p. 18). Entendemos que hay que repensar el Estado desde el "subsuelo" de América Latina y el Caribe, desde la "praxis popular de lucha por la vida" y que la soberanía popular –su principio político fundante– debe colocarse por encima de la soberanía estatal que tiene tres componentes: la soberanía alimentaria, sanitaria y de saberes (Friggeri, 2021a).

Procesos políticos, conformación agraria y luchas campesinas en la historia haitiana

Las luchas antes de la independencia

En 1720 se da una huida de mil esclavos a las montañas. En 1758 se da la represión a la lucha que encabezaba François Mackandal. Este era de Guinea y había sido esclavo en el distrito de Limbé (hoy Departamento Norte). Había huido y se había transformado en cimarrón y tenía fama de gran orador. Con batallones de cimarrones atacaba las plantaciones y él mismo recorría las plantaciones para animar a los que eran esclavos allí a unirse a las comunidades cimarronas. Los relatos identifican que además de esa lucha bélica, articuló una organización para envenenar a los blancos por la comida y por el agua. Fue capturado en una de las plantaciones que visitaba y quemado vivo en Cap Haitien (entonces Cap Français) el 20 de enero de 1758 (James, 2003, pp. 35-36).

La rebelión que, históricamente, se toma como punto de partida de la revolución es la que surge en la selva de Bois Caiman, en el norte, relativamente cerca de Cap Haitien, el 14 de agosto de 1791. Se relata una multitudinaria ceremonia vudú dirigida por Dutty Bouckman y por el mambo Cécile Fatiman. Bouckman era un esclavo, posiblemente nacido en los límites de Senegal y Gambia, que había sido traído a Jamaica. Allí están presentes Georges Biassou, Jean Francois Papillon y Jeannot que encabezarían las tropas rebeldes y que son bendecidos en la ceremonia. Lucharán a partir del 22 de agosto con 40 mil hombres que atacan las plantaciones. Uno de sus comandados, Jean-Baptiste Sans Souci establecer su base de lucha en Grande Rivière, en base a las tácticas de guerrilla que eran practicadas en el Congo y que fueron clave para el desarrollo de la revolución (Trouillot, 2017, pp. 34-35). El 7 de noviembre de 1791 los franceses capturan a Boukman y lo ejecutan cortándole la cabeza, quemando su cuerpo y exponiendo su cabeza en Cap Haitien.

Como la rebelión continuaría, la Asamblea Nacional francesa otorga la ciudadanía a los negros el día 4 de abril de 1792 y decide enviar a Saint-Domingue como sus comisarios a Léger-Felicité Sonthonax y Étienne Polverel. Llegan en setiembre y disuelven la Asamblea haitiana –que era exclusivamente blanca– y destierran a los que no aceptan las nuevas leyes. Ante la oposición del general Galbaud, jefe de las fuerzas francesas en Cap Haitien, los comisarios liberan diez mil esclavos y forman un ejército con ellos, y lo vencen. El 29 de agosto de 1793 Sonthonax decreta la abolición de la esclavitud y pide a los nuevos libertos que se integren a las tropas para enfrentar lo que ya era una alianza de los blancos monárquicos franceses, con tropas españolas y de la marina británica. A su vez, exhorta a continuar el trabajo en las plantaciones, pero ahora bajo las leyes laborales francesas de relación salarial. En el sur, el otro comisario, Polverel, proponía que las propiedades desocupadas por los franceses que comenzaban a emigrar masivamente debían ser repartidas entre agricultores y libertos según su participación en la guerra. El estímulo de Sonthonax de mantener el sistema de plantación se terminó imponiendo y perdurando (Castor, 1998, pp. 22-23; 25-27).

De todas formas, la situación no era tan clara porque muchos esclavos negros se habían unido a las tropas españolas para luchar contra los franceses de la isla. Entre ellos el mismo Toussaint Louverture que el 29 de agosto de 1793 lanza una proclama de lucha contra la esclavitud. También estaban luchando junto a las tropas españolas Bissau y Papillon quienes se distancian de Louverture, posiblemente por el protagonismo que va tomando. Los comisarios y el general francés Étienne Laveaux que comandaba las tropas republicanas lo contactan y L'Ouverture pasa a luchar con ellos el 5 de mayo de 1794, mientras Bissau y Papillon permanecen bajo el mando español.

El 24 de setiembre de 1793 se realiza una elección de diputados de la isla para la Convención Nacional francesa en la región norte y son elegidos tres representantes: un blanco, un mulato y un negro, Jean-Baptiste Belley que pasa a ser el primer diputado negro en el parlamento francés. A su vez, el 14 de junio de 1794, los comisarios

Sonthonax y Polverel tienen que abandonar la isla para comparecer ante la Asamblea de París porque habían sido denunciados por partidarios de los colonos blancos franceses. Sonthonax es absuelto y el Directorio lo nombra Jefe de la Tercera Comisión Civil para Santo Domingo regresando a la isla el 23 de enero de 1796. Y Belley, que termina su mandato como diputado, es nombrado comandante de brigada y jefe de la gendarmería de Saint-Domingue retornando también a la isla.

En todo este tiempo que osciló entre la eliminación de la esclavitud y el intento de mantenimiento del régimen de plantación, no faltaron rebeliones campesinas, todas duramente reprimidas. En 1795 hubo una rebelión violenta con ocupaciones de tierras, ejecución de los inspectores y quemazón donde resultó baleado en un pie el mismo Toussant Louverture en el intento de represión (Castor, 1998, p. 53). Esto fue una constante en todo el período de intentos de conservar el sistema agroexportador y de grandes propiedades, que tuvo como protagonistas a los comisarios republicanos franceses y luego al mismo Louverture con el sistema de inspectores de campo que imponían una disciplina militarizada en la producción agraria.

En 1798 L'Ouverture logra la expulsión de españoles e ingleses. Había logrado la unificación de las tropas antiesclavistas (que contaba sobre todo con soldados negros, pero también con mulatos y hasta algunos blancos), secundado por el general mulato André Rigaud. Otro de sus lugartenientes era Henri Cristophe, quien dominaba Cap Haitien, y L'Ouverture puso a Sans Souci bajo el mando de este. En 1801 L'Ouverture logra tomar el poder de la isla y el 8 de julio de ese año promulga la Constitución que habían redactado los padres Moliere y Marina (Pérez Memém, 1991, p. 12). El sentido del constitucionalismo haitiano va a tener una profunda originalidad y, en el aspecto que destacaremos, una profunda radicalidad. La idea de que africanos, indígenas y sus descendientes son aceptados como haitianos consagra un ideal de la tierra de la libertad. Esto estará presente en el artículo 44 de la Constitución de 1816 y también en el artículo 7 de la Constitución de 1843.

Pero el modelo económico que se intentaba consolidar con esta constitución seguía siendo el de las plantaciones. Ya en mayo de 1791 L'Ouverture había emitido un decreto prohibiendo la venta de propiedades menores a 50 cuadras para frenar el crecimiento de pequeñas propiedades. Además, militarizó la producción obligando a los campesinos a trabajar en las plantaciones. Se formó una "capa de grandes terratenientes negros, formada por nuevos líderes militares" e incluso propuso apoyo a parte de los expropietarios blancos para que retomaran la producción y las relaciones con el mercado internacional (Castor, 1998, pp. 35-36). Esto provocó varias reacciones: el aumento del cimarronaje y el reclamo de las mujeres por un salario igualitario a los hombres, entre otros. La lucha por establecer pequeñas propiedades –especialmente para los que luchaban en los ejércitos negros– fue siempre reprimida. Su caso más conocido fue el del general Moyse, sobrino adoptivo de L'Ouverture, en octubre de 1801, que es fusilado al mes siguiente en Port-de-Paix, y la represión posterior que lo acompañó fue la llamada *guerre du coteau* (guerra del cuchillo) (Castor, 1998, p. 53). Aimé Césaire entiende que la inminencia de la guerra convenció a L'Ouverture de la necesidad de recomponer rápidamente el aparato productivo para poder contar con lo necesario para enfrentarla (2018, p. 184). A pesar de todo, donde el control estatal no llegaba, se instaló el sistema campesino de producción de autoabastecimiento, de una forma especial en la Meseta Central (Castor, 1998, pp. 55-56).

Una nueva etapa de lucha se iniciará cuando Napoleón Bonaparte envía 58.000 soldados y 80 embarcaciones al mando de su propio cuñado, el general Victor Manuel Leclerc para reprimir a los haitianos. En estas tropas estarán también André Rigaud –que se había enfrentado y fue vencido por L'Ouverture–; Jean-Pierre Boyer y Alexandre Pétion (Morales T., 2017, pp. 82-83). Estas tropas llegan el 29 de enero de 1802 y combaten duramente hasta que L'Ouverture, que había sido invitado a conversar con Leclerc, decide unirse al ejército francés el 2 de mayo de 1802 y con él también Cristophe, Sans Souci y Dessalines. Pantojas García sostiene que el objetivo de L'Ouverture era "la

libertad de los esclavos e igualdad jurídica de los seres humanos" y no la independencia, además de que pretendía "la preservación de la plantación y su vinculación a la economía de Francia" (2014, p. 176). Pretendía "buscar un compromiso que permitiera al mismo tiempo a la nación tener margen de libertad y de autonomía, pero siempre ligada con su metrópoli" (Pierre-Charles, 1980, p. 182).

En abril, las tropas francesas ya habían apresado a Belley. Pero hay grupos que resisten, como Suzanne Sanite Bélair y su esposo Charles Bélair en Artibonite y Capois la Mort en el norte. Suzanne era teniente y Charles general del ejército libertador de L'Ouverture, cuando este se rinde, siguen la lucha en las montañas de la cordillera de Matheux. Resisten, pero terminan siendo capturados y ejecutados en octubre de 1802. En relación al general François Capois (Capois La Mort), era nacido en Port-de-Paix y había sido esclavo en una plantación de Laveaux/Lapointe. En 1793 se unió a las fuerzas de L'Ouverture y pasó a la novena brigada al mando del coronel Jacques Maurepas, luchó en el noreste y quedó encargado de la defensa de su ciudad natal.

Pero en junio de 1802, se revela la trampa de Leclerc, porque pone preso a L'Ouverture y lo envía a Francia. Al mes siguiente, el mismo Leclerc ordena reprimir a las fuerzas de Sans Souci que estaba reorganizando las tropas con campesinos para enfrentar a los franceses. El 7 de julio las tropas de Sans Souci atacan el campamento francés en Cardinaux, la antigua base militar del propio líder congolés. El general francés Fressinet envía contra él a Henri Cristophe, presumiblemente aprovechando una enemistad que había surgido entre este y Sans Souci (Trouillot, 2017, p. 35). Desde julio a noviembre, las tropas de Sans Souci sostienen su defensa frente a las tropas coloniales que son comandadas sucesivamente por Cristophe, Dessalines y Fressinet.

En octubre de 1802 se realiza la llamada Conferencia de Arcahaie (hoy Departamento Occidental, en la costa, a medio camino entre Artibonite y Port-au-Prince) donde Dessalines que estaba reuniendo las tropas que habían sido de L'Ouverture hasta la rendición, recibe

el apoyo de Pétion quien pasa a luchar junto a las tropas patriotas. El acuerdo representaba nuevamente la reunión del sector negro (de esclavos recién liberados) con el sector *affranchís* (denominado mulato, de libertos antiguos). Además, ya se consolidaba un cambio de objetivo: ahora no solo se peleaba contra la dominación blanca y contra la esclavitud, también se comenzaba a luchar por la independencia del país (Morales T., 2017, pp. 87-88).

La campaña del general Leclerc tenía características de guerra de exterminio contra la población haitiana, el 7 de octubre de 1802, le escribía a Napoleón y exponía los criterios de guerra sosteniendo que había que matar a todos "los negros de las montañas, hombres y mujeres" y dejar solamente los niños menos de doce años y argumentaba que "de otra manera, la colonia nunca estará tranquila y al principio de cada año [...] tendrás una guerra civil que comprometería la posesión del país" (Morales T., 2017, p. 86-87). Pero poco después, el 2 de noviembre de 1802, el general Leclerc muere enfermo de fiebre amarilla y le sucede el general Donatien Rochambeau, quien recibe un importante refuerzo de tropas desde Francia de ocho mil hombres por orden de Napoleón y se destaca, aún más, por su crueldad ya que "reprimían mediante la tortura y las matanzas sistemáticas, la ejecución a personas indefensas, niños y mujeres", a lo que "la rebelión nacional popular" respondía con la consigna de "quemar las casas y cortar las cabezas" (Pierre-Charles, 1980, pp. 182-183).

La lucha sigue, mientras en Francia, en abril de 1803, muere L'Ouverture en la cárcel, enfermo y con deficiente asistencia médica (González y Manero, 2011, p. 51). El 18 de noviembre de 1803 se produce la decisiva batalla de Vertières, cerca de Cap-Haitien, en que las tropas patriotas, al mando de Dessalines y Cristophe vencen a los franceses en una confrontación decisiva para definir la guerra. Días después, el 29, Rocheambau se rinde a los haitianos. Sans Souci desconfía de unirse a las tropas de Dessalines y Cristophe porque dudaba de la lealtad de aquellos que habían luchado tanto tiempo junto a los franceses, pero aceptó negociar y acordó con Dessalines reconocerlo como jefe, pero poniendo como condición no tener que estar bajo

las órdenes de Cristophe, con quien estaba enemistado. Cristophe lo convocó a una reunión en su cuartel general en Grand Pré (cerca de Milot) y le tendió una embocada haciéndolo matar por sus soldados.

El 1 de enero de 1804 Dessalines proclama la independencia en Gonaïves y el 20 de mayo de 1805, promulga la primera constitución independiente. En su contenido se destaca el "asombroso" artículo 14: "Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia, donde el jefe del Estado es el padre; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros". Grünner sostiene que el documento tiene un carácter "absolutamente extraordinario" frente a los otros textos constitucionales de la región (2012, pp. 6-7).

Independencia y distribución primera de tierras

Los dos grupos –antiguos y nuevos libertos– coincidían en la abolición de la esclavitud, pero para Nérestant, los primeros "pretendían reemplazar a los blancos" renovando el sistema de plantaciones para exportación y los segundos "pretendían destruir todos los símbolos que pudieran recordar el sistema esclavista" para lo cual solamente la tenencia de la tierra por los campesinos era lo único que podía "simbolizar la libertad" porque "la posesión de parcelas [...] les recordaban sus huertos antes de 1791" (1993, pp. 33-34). Para los gobernantes el conflicto no era de fácil solución: la consolidación de una base de producción campesina podía demorar haciendo caer el volumen productivo nacional y la captación de divisas para el nuevo estado; pero, a la vez, necesitaban de "las masas negras" para defender el país si la guerra volvía. De todas formas, el cambio que se realiza en el campo es fundamental:

> De la oposición del régimen colonial esclavista resulta, en el siglo XIX, una economía campesina que toma el camino contrario del régimen colonial tanto desde el punto de vista de su costo en vidas humanas como de la organización racional de las empresas agrícolas.

> Después de 1804, el grueso de la población articula poco a poco y generaliza una economía y una sociedad donde cada individuo y cada familia son responsables de su trabajo y de sus ingresos. Nadie depende de otro, aun menos de un extranjero. La subordinación se erradica y el desarrollo, en todo su esplendor y a todas las escalas, es endógeno. [...] Conviene señalar los avances en la calidad de vida en Haití, pese a la fragilidad de ciertas bases que limitan su alcance. Primero, la conversión de cautivos en colonos continúa la tradición de los cimarrones y la proyecta en una escala muy grande para la época, un poco menos de medio millón de habitantes. Se trata de la única transformación revolucionaria de una colonia de explotación en colonia de poblamiento (Casimir, 2017, pp. 35-36).

Con el golpe militar y el asesinato de Dessalines el 17 de octubre de 1806, el poder quedará en manos de Henri Cristophe en el norte y de Alexandre Pétion en el sur. Cristophe, queda aliado a una élite negra relacionada a los oficiales de L'Ouverture y retomó la política de ese antiguo líder de plantaciones con control estatal y obligatoriedad laboral para los campesinos. En la constitución de su reino del norte de enero de 1807, no incluye las prohibiciones para que los blancos puedan ser propietarios y ciudadanos. Intentó una "economía latifundista de plantación" que no perduraría (Casimir, 2008, p. 831). Tardíamente intentaría una "modesta reforma agraria que quedó trunca" (Martínez Peria, 2019, p. 5).

En abril de 1807, el senado que respondía a Pétion en el sur, promulga una ley que mantiene el código rural de Dessalines y las grandes propiedades estatales. Pero estas son donadas a los más altos oficiales del ejército como reconocimiento. Frente a esta alianza de los antiguos libertos, los campesinos de Grande-Anse se rebelaron bajo el liderazgo del exsoldado Goman, acompañado también de Malfet y Malfou (Louis Juste, 2008, p. 86). El movimiento fue alentado por Cristophe que quería socavar la república que comenzaba a comandar Pétion. Este reaccionó tratando de debilitar el movimiento revolucionario de los campesinos y distribuyó tierras, pero las mejores propiedades seguían quedando en manos de los altos oficiales

del ejército y los amigos del gobierno. (Nérestant, 1993, p. 41). Pero ese modelo de Pétion careció "de la fuerza política para crear una oferta de trabajo servil; no puede reactivar la plantación y propicia la formación de latifundios improductivos" (Casimir, 2008, p. 831). La represión de las fuerzas de Boyer terminó venciendo y eliminando la experiencia política de Goman en 1820.

En abril de 1825 el presidente Jean-Pierre Boyer firma con Francia el compromiso de pagar "daños y perjuicios" por la revolución. El volumen de la deuda que se genera equivalía treinta y tres veces al presupuesto anual francés (Louis-Juste, 2008, p. 87). El desequilibrio económico que causa este hecho produce una mayor presión sobre el campesinado y en 1826 Boyer promulgó el Código Rural "que redujo a la servidumbre al campesinado haitiano y lo excluyó de los asuntos políticos del país" y "el vodou, que antes era una fuerza cohesiva para las masas, ahora queda bajo el estricto control del poder establecido"; de esta forma consolida "elementos fundacionales de la estructura sociopolítica haitiana" (Nérestant, 1994, p. 15). Para Castor, en el período posterior a la independencia, Haití pasa de un sistema de plantación a uno de latifundio "incapaz de constituir un factor de capitalización", ya que los intentos de hacer perdurar el primero no se sostienen fuera de la organización colonial y esclavista (1998, p. 62-63).

El 26 de marzo de 1844, Jean-Jacques Acaau estableció una base de lucha para su movimiento en Camp-Perrin. Acaau había nacido en la región de Torbeck, y era un antiguo teniente de Gendarmería, el cuerpo militar que se ocupaba de ser policía rural según lo establecido en el Código Rural de Boyer. Esto le habría dado un conocimiento profundo de la difícil situación de los campesinos que sufrían los embates de las oligarquías en el contexto del apriete económico que significó el pago de la deuda con Francia. El relato de Gustave d'Allaux refiere que Acaau había peregrinado a su iglesia parroquial y se había comprometido públicamente de llevar el mismo atuendo que tenía hasta que pudiera satisfacer las demandas campesinas a las que consideraba "órdenes de la divina providencia". Su compromiso era

por los precios de los productos campesinos y de los alimentos, por una educación accesible para todos y por la igualdad civil entre todos los haitianos. Desde su campamento comenzó a ocupar distintas ciudades del sur: Les Cayes, Jérémie, Miragoâne y Aquin (Hector, 2021). Este movimiento de carácter político-religioso (Sheller, 2000, p. 37) se autodenominó como *L'Armée Souffrante* (El Ejército de los Sufridos), aunque más tarde los llamarían los *Piquets* (porque peleaban usando también picas) en campaña contra el presidente Hérard quien había asumido el año anterior sucediendo a Boyer tras un golpe. Sheller explica el contexto de esta situación (2000, p. 38-39). Ubica en los comienzos de la década de 1840 la confluencia de dos tendencias: una oposición de tipo liberal al gobierno de Boyer y el campesinado luchando por la libertad, la justicia social y los derechos políticos por los que sus ancestros habían luchado. Esa oposición liberal, "relativamente elitista" y de mayoría mulata, defendía, frente al régimen de Boyer, la libertad de prensa, formas democráticas de gobierno y protección de los intereses nacionales frente a la dominación extranjera. Entre sus referentes había quienes conocían los debates europeos sobre reformas sociales

Este avance campesino fue determinante para la caída del presidente Rivière Hérard en mayo de 1844 a manos de Philippe Guerrier a quien apoyaba la elite mulata. En setiembre de 1844, luego de un proceso de debilitamiento y cooptación de los colaboradores de Acaau –mediante su promoción en el aparato militar del Estado–, y de hostilidad hacia él realizado por el gobierno de Guerrier, el general rebelde es juzgado y encarcelado en Saint-Marc (Hector, 2021). Pero en abril de 1845 muere el presidente Guerrier y le sucede Jean-Louis Pierrot, quien era esposo de la histórica líder vudú Cecile Fatiman. Pierrot decide liberar a Acaau y nombrarlo comandante del distrito de Nippes y así, en julio de 1845, puede volver al sur donde gozaba de gran influencia. El 1 de marzo de 1846 Pierrot es derrocado y asume el gobierno Jean-Baptiste Riché. El día 7 de marzo Acaau se declara en contra del gobierno en Anse-à-Veau. Riché y Geffrard lo habían enfrentado y luchado contra él cuando estaba en campaña

para ocupar Miragoâne. Al día siguiente, tropas gubernamentales con 7.000 hombres atacan su campamento de 200 soldados. Acaau tiene que refugiarse, pero el 11 de marzo es encontrado en una cueva en la región de Fort Saint-Laurent y se suicida antes de que las tropas gubernamentales lo capturen. El lugar de su muerte es, hasta la actualidad, un santuario popular. Los compañeros de Acaau seguirían resistiendo hasta el mes de agosto. Unos años después, en 1848, resurgiría la lucha de los Piquets, pero en este caso, en alianza con el gobierno de Souloque participando de las luchas internas que este comandaba.

En 1863 el presidente Geffrard promulga otro Código Rural que complementa una derogación del derecho común bajo el régimen de contratos con la represión a los llamados "vagabundos", de manera de asegurar mano de obra al latifundismo (Casimir, 2008, p. 826).

Luchas campesinas durante la invasión estadounidense

Estados Unidos venía desarrollando su pretensión imperialista y una de sus manifestaciones, ya en el siglo XIX, fue su intento de quedarse con el Mole-Saint-Nicolas.

La invasión que realizan entre 1915 y 1934 "fue la más duradera y la más violenta de las acciones del imperialismo" en la región y fue percibida "desde el primer día, como el retorno del colono blanco, y el fin de la soberanía que la nación había ejercido durante más de un siglo", percepción que se confirmó con "el despojo de sus tierras a los campesinos, las humillaciones racistas [...], el pisoteo de la independencia; en fin, el retorno a la esclavitud" (Pierre-Charles, 1980, p. 184). En mayo de 1918 se derogó el principio formulado por Dessalines por el cual ningún blanco –exceptuando el pequeño número que había sido considerado digno de la nacionalidad haitiana– podía ser dueño de tierras. Se legaliza así la penetración del capital extranjero y la agroindustria "a expensas del despojo masivo de los campesinos, arrancando los árboles frutales de centenas de hectáreas y devastando terrenos apícolas" (Weisbergh, 1987, p. 35). Así, sobre la base de

los antiguos latifundios y de la expulsión campesina se instala un sistema de plantaciones-enclaves (Castor, 1998, p. 65). Las consecuencias para el campesinado de esta masiva represión estadounidense son claves: "se invierte la transformación del país en una colonia de poblamiento y se retrocede hacia la explotación a ultranza de la mano de obra" y los campesinos que "tienen que vender su fuerza de trabajo" lo hacen trasladándose a lugares donde se desarman sus estructuras comunitarias y muchos de ellos "se suben por carencia de alternativas a los barcos negreros rumbo a las Bahamas y a Miami, o a los autobuses que cruzan la frontera" (Casimir, 2008, pp. 837-838).

Castor concluye así sobre las consecuencias de la represión en la forma de ser del campesinado haitiano: "el desarme de la población y las brutales represiones a las que dio lugar el movimiento armado de Charlemagne Péralte contribuyeron a desvincular al campesinado del escenario político del país, haciéndolo perder su característico dinamismo" (1988, p. 128).

Las élites haitianas reciben a las tropas estadounidenses desde su postura "prooccidental, antisajona, antiafricana y anticampesina" y esto se refuerza por la integración de los oficiales de la Guardia Nacional en el propio ejército de ocupación y por el hecho de que en sintonía con la postura racista de los yanquis "realicen su sueño de alejar a los campesinos de cualquier fuente de poder" y reafirmen "los indicadores de estatus" (color de piel o "raza"; idioma francés; residencia urbana; religión occidental) (Casimir, 2008, p. 837).

Como especialmente durante el gobierno de Louis Borno hubo una serie de leyes que facilitaron la masiva entrega de tierras al capital estadounidense, el campesinado sufrió una transformación de su situación porque las expropiaciones se realizaron en perjuicio de los campesinos. Así pasan a convertirse en jornaleros de las empresarias norteamericanas "con un salario de hambre insuficiente incluso para cubrir las necesidades básicas" (Castor, 1988, p. 113).

A esta situación de relativa proletarización del campesinado, se sumaba el hecho de que lo que predominaba era la ocupación estacional y no un trabajo asalariado permanente y, también, la

reutilización de la *corvée*, especialmente para el plan de construcción de rutas que impulsó la ocupación estadounidense. Esta situación llevó al éxodo campesino hacia las ciudades donde aumentaron la masa de desocupados. Otros destinos del éxodo fueron Cuba y la República Dominicana donde, mayoritariamente, pasaron a ser fuerza de trabajo casi servil en los ingenios azucareros, teniendo como principal empleador a la *United Fruit*. Trescientos mil haitianos abandonaron el país durante la invasión estadounidense. Este proceso posibilita grandes negocios que lucraron con esta migración y preparó el terreno para la enorme masacre que realizaría Trujillo en República Dominicana en 1937 con estos migrantes haitianos. Pero, para Pierre-Charles (1980, p. 183), la disminución de la fuerza de trabajo y "el predominio del minifundio" fueron obstáculos para el objetivo estadounidense de repotenciar un sistema de plantación. Como quisieron implantarlo "a toda costa" rompiendo "violentamente esta estructura restrictiva" la misma tragedia social provoca "la feroz resistencia de los campesinos y su éxodo masivo" lo cual desalentó a los inversores estadounidenses (Castor, 1988, p. 124).

Al agudizarse la represión, los cacós al mando de Rameau, sitian en setiembre a Gonaives, pero el mayor Smedley D. Butler consiguió de él "por una cierta suma" que retire sus tropas y finalice el sitio (Castor, 1988, p. 152).

Las luchas durante el duvalierismo y el período posterior

Con la llegada al poder de François Duvalier, Haití sufrió la instalación temprana de gobiernos que, aunque con características peculiares, pueden encuadrarse entre los más crueles ejecutores de la Doctrina de Seguridad Nacional impulsada por los Estados Unidos y que afectó –y afecta todavía– a toda la región. Para el campesinado significó una "baja del nivel de vida" que colocó "a grandes masas en el límite del hambre" (Pierre Charles 2021, p. 606). En los sesenta se organizó una "insurgencia izquierdista" que no pudo "impactar en las masas locales" hecho que Casimir atribuye a que tenían "la

misma evaluación negativa del campesinado y de sus posibilidades de entender el mundo en que viven" (2008, p. 839) que otras visiones occidentalizadas.

De todas formas, las luchas campesinas siempre estuvieron. Fueron muy importantes las que comenzaron, ya en tiempos de Jean Claude Duvalier los campesinos arroceros en Brocozelles en 1973, en Artibonite, un lugar muy afectado por las reformas a la política (Levy 2001, p. 15) que produjo un "despertar del movimiento campesino haitiano" (Louis-Juste, 2008, p. 82). Los movimientos campesinos habían comenzado ya una revitalización, en parte con el aporte del Cristianismo de Liberación. Así surgen la organización el Centro de Iniciación Catequética y Agrícola de Papaye (CICAP) en 1970 que dirigirá Jean-Baptiste Chavannes que se convertirá en un líder de los campesinos de la región; la organización promaoísta *En Avant* en 1972, formada por sacerdotes y laicos comprometidos que alentarán la formación del Movimiento *Tèt Ansanm* en Jean Rabel; la organización de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en Pilate, en el norte desde 1973. El gobierno de Jean-Claude impulsa la matanza del cerdo criollo en toda la isla en 1978, lo cual junto a la crisis arrocera, marcan una dura situación en la economía campesina.

Tras el golpe de 1986, bajo el poder del general Henry Namphy se produce en julio de 1987 la masacre de los campesinos de Jean Rabel en la que son asesinados 130 campesinos (Louis-Juste 2008, p. 89). Y en marzo de 1990, bajo el gobierno de Ertha Pascal-Trouillot se realiza la masacre de Piatre, en Artibonite, con el asesinato de 11 campesinos.

En la Constitución de 1987 se previó la conformación del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INARA). Cuando asume Aristide en 1991, con gran apoyo campesino, toma importancia la figura del agrónomo Gérald Mathurin para un intento de la misma en Artibonite. Pero el proceso es interrumpido por el golpe que derroca al presidente. René Préval en 1996 relanzará el tema de la reforma agraria a través del INARA, también con Artibonite como experiencia piloto para luego ser implementada a nivel nacional (Levy, 2001, p. 184)

previendo una importante participación del campesinado. Este proceso tuvo avances y ambigüedades, pero fue una de las realizaciones concretas en el tema campesino.

Las cosmovisiones y prácticas campesinas

Para entender la situación social y económica de los campesinos en el contexto actual, utilizamos un cuestionario semiestructurado basado en estos temas: "hambre"; "inseguridad alimentaria"; "neoliberalismo"; "soberanía alimentaria"; "políticas públicas"; "agricultura", "soberanía popular", entre otros. Considerando los impactos de la pandemia del COVID-19 y la crisis política actual en Haití no pudimos realizar el estudio de campo. Pero tuvimos la oportunidad de entrar en contacto con algunos movimientos sociales a distancia para dialogar sobre los problemas enfrentados en la producción agraria. Se realizaron trece entrevistas en creole haitiano y se contactó con dirigentes de cuatro de los movimientos campesinos más conocidos del país por su trayectoria: "*Tèt Kole Ti Peyizan*", "*Mouvement Paysan Papaye*" (MPP), "*Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite*" (PLADDAA), "*Mouvement Paysan Acul du Nord*" (MPA). Los cuatro luchan diariamente por los derechos del campesinado por tener acceso a alimentación de calidad y en cantidad.

Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen es uno de los movimientos nacionales de campesinos de Haití, el más antiguo, nacido en 1970 en plena dictadura Duvalier. Su historia se destaca, también, por la violencia que enfrentó de parte de los grandes latifundistas. Nuestra entrevistada destacó que en plena dictadura duvalierista los campesinos se pudieron organizar para trabajar juntos en las luchas por la reforma agraria, y que los acompañaban varios sacerdotes que se alineaban en la Teología de la Liberación, recordando especialmente, entre ellos, a Jean Baptiste, Pére Jean Marie Vicent, Pére Ti Jean (Aduel, entrevista). Dos masacres fueron cometidas contra miembros de este movimiento: la de 1987 en Jean-Rabel y la de Piatte en 1990. Los contratados por las familias terratenientes para realizar el ataque quemaron las

casas y plantaciones de los agricultores y mataron sus animales. Además, se sumó el asesinato de dos líderes del movimiento en otros hechos. A pesar de todo eso, el movimiento contiene, actualmente, más de 55.000 miembros y abaraca los diez departamentos del país.

El *Mouvement Paysan Papaye (MPP)*, nacido en 1973, se localiza en la tercera comuna de Hinche, en el Planalto Central. Fue creado por Jean-Baptiste Chavannes, un trabajador católico laico que se volvió agrónomo con el objetivo de colaborar con los campesinos que estaban en necesidad de asistencia técnica, teniendo como hilo conductor los valores de "reflexión y acción". Esa reflexión fue comenzada por un grupo de campesinos de la zona y daría origen a dos agrupamientos llamados: *Jean Baptiste Chavannes* y *Kè kontan*. Actualmente cuentan con 4.533 asociaciones en todo el departamento del centro del país con 31 mil miembros, de los cuales 10 mil son jóvenes y 20 mil son mujeres. Los agrupamientos del MPP deben tener como mínimo siete miembros y no más de quince y se reúnen con el objetivo de producir acciones agrícolas, educacionales y/o artesanales. Es miembro, dentro de Haití, del *Mouyman Peyizan Nasyonal Kongre Papay (MPNKP)* en el que está a cargo de la Coordinación Regional Sudeste (CROS); y, en el exterior, es miembro fundador de Vía Campesina, CLOC (Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo) y tiene relación con otros movimientos campesinos latinoamericanos.

La *Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA)* nació en 2017 y reúne más de 50 organizaciones; localizado en el Departamento de Artibonite, tiene anexos en otros departamentos del país. Nuestro entrevistado nos refirió que tienen sedes en Saint-Marc, Gonaives, Lachapelle, L'Estere Marchand, Dessalines, Grande Saline, Desdunes, Montrouis y Liancourt (Voltaire, entrevista).

El *Mouvement Paysan Acul du Nord* (MPA) fue fundado el 29 de julio de 1984, todavía bajo la dictadura Duvalier. La fecha fue elegida en memoria a la invasión de los Estados Unidos (Festile, entrevista). Su objetivo es reunir el mundo comunitario campesino para resistir

a las violencias dictatoriales y promover, al mismo tiempo, la agricultura familiar, como nos dice Doudou Festile "el objetivo general del movimiento es luchar por una sociedad donde todos vivan defendiendo los derechos fundamentales de las mujeres" (Festile, entrevista).

Uno de los principales temas abordados por los entrevistados fue la crisis alimentaria en Haití. En este contexto, el principal problema fue la disminución de la agricultura en el país. En la opinión de Michel Mulaire, coordinador del MPP argumentó que:

> Comparando los años 70 con la actualidad, la agricultura es mucho más débil. Los motivos son los siguientes: 1) No hay crédito para agricultores, porque el Banco de Crédito Agrícola del Ministerio de Agricultura no funciona desde hace 15 años; 2) Las personas no tienen acceso al agua porque estamos trabajando en la época de lluvias y debido a los problemas de cambio climático hoy tienen un serio impacto en la agricultura. Por ejemplo, en 2021 tuvimos apenas tres meses de lluvia [...]. 3) La fuerza de trabajo desapareció y fue principalmente para República Dominicana, América del Sur, Chile y Brasil. Uno de los problemas de la agricultura actualmente es que los agricultores rurales no tienen mano de obra. 4) El Estado haitiano, principalmente el Ministerio de Agricultura, no tiene una política pública de agricultura. En cambio, en los años 70 pudimos producir mucho alimento para el consumo local y para la exportación. Hoy en día, producimos apenas 40% de los alimentos y el 60% viene del exterior (Mulaire, entrevista).

Para Islanda Mircheline Aduel, representante de los jóvenes del movimiento Tet Kole Ti Peyizan, "la agricultura está declinando por irresponsabilidad del Estado". En este contexto, el año 1986 es considerado un marco político y económico para el país. Él está marcado tanto por la caída de la dictadura Duvalier, como también por el inicio de la era neoliberal impuesta por las potencias dominantes y por las instituciones financieras internacionales (Perchellet, 2010, p. 1).

De acuerdo con un estudio realizado por el programa de soberanía alimentaria del *CCFD-Terre solidariedade* (2008), puede verse que la producción agrícola de Haití comenzó a disminuir después de la aplicación de la política de ajuste estructural (SAP) en 1985 y 1996 con el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Según el mismo estudio, cuatro elementos principales componían ese programa de 1986: 1) la reforma del sistema tributario; 2) un programa de privatizaciones; 3) una política monetaria restrictiva; y 4) una política de liberalización comercial. Solamente este último componente fue totalmente implementado. La liberalización del comercio y la privatización de las empresas públicas apuntaban a ofrecer la economía haitiana como servida a las corporaciones transnacionales en detrimento del Estado y del interés general.

En 1996, fue creado el Consejo para la Modernización de las Empresas Públicas (CMEP) siguiendo el programa firmado con el FMI en 1995. Nueve empresas públicas fueran declaradas ineficientes y culpadas de mala gestión. Estas fueron objeto de un proceso de privatización: a) la empresa de electricidad (EDH); b) la empresa de telecomunicaciones (Teleco); c) el Banco Nacional de Crédito (BNC); d) el Banco del Pueblo Haitiano (BPH); e) el *Minoterie* (molinos de Haití, harina y pan); f) la Autoridad Portuaria Nacional (APN); g) el lagar ENAOL; h) Cemento de Haití; i) los aeropuertos (Perchellet, 2010, p. 6).

En palabras de Nesle Voltaire, coordinador de PLADDAA:

> El proyecto neoliberal destruyó la agricultura de Haití. Con la apertura del comercio, los productos extranjeros tienen una subvención -llamada dumping-, en cuanto los productos de Haití no tienen nada para protegerlos. Entonces, las organizaciones internacionales (Programa Alimentario Mundial, Food for the Poor, USAID, ...) vienen con ayuda alimentaria para desinteresar a los campesinos por el trabajo en la tierra. Además de eso, están forzando al Estado a desvincularse para no invertir en agricultura y dejar la agricultura destruida. En resumen, la política neoliberal destruyó la agricultura del país, en especial, la del Departamento Artibonite (Voltaire, entrevista).

Partiendo de esta crítica al liberalismo, Michel Mulaire, coordinador del MPP, afirma:

> El proyecto neoliberal es uno de los grandes problemas; en consecuencia, tenemos una frontera descontrolada y existe una cuestión de dumping. Por ejemplo, es más fácil comprar una taza de arroz de Miami de que una taza de arroz de Artibonite que es una zona de producción. Es un arroz bueno en cuanto a la salud, pero las personas no pueden comprarlo por el precio alto. La cuestión del mercado libre tiene un impacto grande donde existe una competencia en relación a los productos locales frente a aquellos venidos de República Dominicana. Nuestros agricultores abandonaron la agricultura, ellos afirmaban que cuando producen no hay lugar para enviar los productos. Por eso, los productos de República Dominicana dominan el mercado interno. Los productos de Estados Unidos como productos alimenticios, ropas para vestir, entre otros, tienen grandes impactos para nuestro mercado local (Mulaire, entrevista).

De acuerdo con Perchellet (2010), la producción nacional fue protegida hasta la década de 1980 con barreras aduaneras particularmente altas para ciertos productos estratégicos. En 1986-87, como parte de un plan de ajuste estructural, las autoridades haitianas redujeron las barreras aduaneras, de manera que el mercado nacional fue rápidamente invadido por productos extranjeros altamente subsidiados, principalmente de los Estados Unidos. Siguiendo el programa firmado con el FMI en 1995, las tasas aduaneras sobre el arroz cayeron de 35% al 3%. Esto llevó a la descapitalización de los pequeños agricultores y transformó el país, que era autosuficiente hasta la década de 1980, en un importador de arroz. En 2008, Haití importó el 82% de su consumo de arroz (Perchellet, 2010, p. 3). Según Beausejour "el arroz importado es vendido a 1,25 gourdes por libra en el inicio de la apertura del mercado haitiano" (2016, p. 17). Este mismo arroz estaba siendo "vendido hasta septiembre de 2021, el paquete de seis libras era negociado a 300 gourdes. Durante el mes de octubre se registró un pequeño aumento, subiendo para 306 gourdes (2%), un

nivel inferior, sin embargo, al precio medio observado a nivel nacional durante el mismo período de 337 gourdes (Fews Net, 2021, p. 8).

Doudou Festile recuerda estos procesos:

> En la década de 1980 con la llegada de los proyectos neoliberales se realiza un impacto sobre nuestro arroz de Artibonite y en el Planalto des Cayes nuestro cerdo criollo es destruido. Ahora los campesinos cortan árboles haciendo carbón para poder mandar sus hijos para la escuela, porque el cerdo criollo era la base de la economía campesina que representaba el 80% de la producción del país en esos años 80 (Festile, entrevista).

En este sentido, la producción agrícola comienza a perder su capacidad para alimentar al pueblo haitiano, eso engendra un gran aumento de las importaciones. Según los datos de la FAO, la producción agrícola per cápita bajó entre 1980 y 1994, para estabilizarse a partir de entonces. El déficit fue compensado por las importaciones de productos alimenticios que aumentaron 8,5% en 1981 a 1984 con un pico de 32% en 1996 (MARNDR, 2011, p. 12). Para Lamaute-Brisson, las importaciones pasaron a representar, a precios constantes, más del 50% de la oferta total en 2000 y cerca del 60% en 2011 (2013, p. 9). En este contexto, la política del programa neoliberal de liberalización comercial no llevó a un resultado positivo en Haití, sino que contribuyó en la destrucción del sector agrícola, principalmente por la producción de arroz de los Estados Unidos.

En 2010, el expresidente Bill Clinton pidió disculpas públicamente por forzar a Haití a reducir las tarifas sobre el arroz subsidiado importado desde los Estados Unidos durante su gobierno. La medida acabó con el cultivo de arroz y perjudicó seriamente la capacidad de Haití de ser autosuficiente. Dijo que:

> Desde 1981, Estados Unidos ha continuado con esa política, y no fue hasta el año pasado que empezamos a replantearnos si países ricos como el nuestro, que producen una gran cantidad de alimentos, deben vender esos alimentos a los países pobres y liberarlos de la carga de producir los suyos propios, con la intención de que puedan saltar

> directamente a la era industrial. No funcionó. Puede haber sido bueno para algunos de mis agricultores en Arkansas, pero no funcionó. Fue un error. Fue un error del que yo fui parte. Yo lo hice. Tengo que vivir todos los días con las consecuencias de la pérdida de capacidad de Haití para producir una cosecha de arroz suficiente para alimentar a su propia población, por culpa de lo que hice (*Democracy Now*, 11 de octubre 2016).

De acuerdo con Dufumir "el Estado haitiano nunca resolvió aceptar el desarrollo de una economía campesina basada en la existencia de pequeñas fincas familiares comerciales" (1988, p. 28). Después del terremoto de 2010 que devastó el país, con el objetivo de mejorar el desarrollo agrícola, el MARNDR elabora un documento de política de desarrollo agrícola 2010-2025 con el apoyo de la Unión Europea.

Según Michel Mulaire, coordinador del MPP:

> El Estado debe invertir en programas de políticas públicas y equipamientos adaptados a nuestra propia realidad y no con grandes máquinas, porque Haití es 75% montañoso y 25% plano, en ese 75% de las montañas existe la capacidad para alimentarnos a pesar de que tenemos doce millones de habitantes. Aunque tengamos un territorio de 17 mil km², tenemos la capacidad de producir para alimentar el país. De acuerdo con un estudio de la FAO realizado en las Planicies des Cayes, en los años 90-92, solamente estas planicies pueden producir alimentos para 12 millones de habitantes y venderlos en el exterior, eso sin hablar de la planicie de Artibonite. La planicie Des Cayes tiene una producción variada como maíz, arroz, sorgo, poroto, lo que significa que si el gobierno invierte en este espacio eso va a permitir al país alimentarse y vender para el exterior (Mulaire, entrevista).

En las entrevistas realizadas, los miembros del movimiento campesino apuntaron varios elementos importantes para mejorar la agricultura y presentaron las formas de resistencia comunitaria frente al proyecto del neoliberalismo en Haití. La práctica de la agroecología tiene un papel importante que permite tener una

agricultura sustentable y fue colocada a lo largo de los diálogos como uno de los elementos fundamentales de la organización comunitaria del mundo campesino haitiano. Michel Mulaire nos decía que:

> La estrategia de este movimiento es educar el pueblo para practicar la agricultura familiar y agroecológica que respete todos sus recursos y haga una gestión racional de ellos sin explotarlos, la práctica de la agroecología es respetar la vida, para la salud y protección de la naturaleza, porque todos los datos muestran que la alternativa a los cambios climáticos es la práctica de la agroecología. Hasta los especialistas de la ONU reconocen que la alternativa es practicar la agroecología. [...] Somos agroecologistas que practicamos el respeto a toda vida (Mulaire, entrevista).

La utilización de insumos químicos no es tan fuerte en Haití. En junio de 2010, hubo una marcha de diez mil campesinos a lo largo de siete kilómetros desde Papaya a Hinche organizada por una articulación de movimientos que protestó por el recibimiento del gobierno de Haití de una importante donación de semillas híbridas y tratadas con químicos tóxicos de la compañía Monsanto (*Vía Campesina*, 2010). En ocasión de este hecho dos de nuestros entrevistados se manifestaron: Doudou Pierre Festile sostenía que:

> La entrada de Monsanto a Haití significará la desaparición de los campesinos. [...] Si la semilla de Monsanto llega a Haití, la semilla de los campesinos desaparecerá. La semilla de Monsanto creará problemas de salud y medio ambiente. Por eso es necesario para nosotros luchar contra este proyecto de muerte que busca eliminar a los campesinos (en *Vía Campesina*, 28 de junio 2010).

También, Paulo Almeida, del MST brasileño, que estaba en ese momento con la Brigada Dessalines en Haití, y es otro de nuestros entrevistados, sostenía que: "Quieren implantar el paquete tecnológico de la Revolución Verde, lo cual no es posible en Haití, aquí no hay forma de sobrevivir con monocultivos" (Vía Campesina, 28 de junio 2010).

Los campesinos no tienen capacidad para invertir em el sector agrícola porque los gobiernos no tienen un proyecto de desarrollo rural a través de políticas públicas para fortalecer la agricultura. En la opinión de Voltaire (entrevista) del PLADAA, Haití no produce fertilizantes, aunque tiene agricultores que usan productos químicos, pero con una baja tasa, que tiene muchos efectos negativos en los suelos. Debería haber otra política pública que obligase al Estado a hacer otras aplicaciones en los suelos para descomponer materia orgánica y residuos plásticos, principalmente productos de la vida salvaje, para que se puedan usar los mismos productos que se encuentran en el suelo orgánicamente porque el producto químico puede destruirlo.

Michel Mulaire, por su lado, advierte lo siguiente:

> Somos una organización regional, hoy estamos en 35 secciones en el departamento del Centro y en 13 comunas en todos estos locales y en el área en que intervenimos, tenemos 61 mil miembros y el Departamento del Centro tiene de 400 a 500 mil personas. No voy a decir que todos los campesinos practican agricultura orgánica hoy, pero los miembros del MPP son todos miembros y las organizaciones que están aliadas, conozco son cero productos químicos en la agricultura. Es por eso que estamos aprendiendo sobre insecticidas prácticos y pesticidas naturales y estamos entrenando sobre lo que llamamos la producción de compost natural. Preparamos nuestro fertilizante con los campesinos y lo que ellos tienen en sus parcelas (Mulaire, entrevista).

Hoy, el país tiene una crisis alimentaria grave debido a las ausencias de políticas públicas, sobre todo, del neoliberalismo, como dice Nesle Voltaire del PLADDAA:

> La política del neoliberalismo destruye nuestra producción y nuestra dieta. Nosotros pensamos que el Estado no tiene políticas públicas para fortalecer la agricultura. Ahora, el resultado es que perdemos nuestros productos alimenticios como el arroz, caña de azúcar, coco y sorgo. Todo eso influye en la inseguridad alimentaria,

> podemos considerar eso un flagelo que está devastando Haití (Voltaire, entrevista).

La búsqueda de la Soberanía Alimentaria está relacionada al tema de la salud popular, así nos dice Rosnel Jean Baptiste, ante la pregunta de cómo promover ambas:

> Promover la soberanía alimentaria en la práctica de la ecología de forma que nos permita plantar con calidad para que tengamos una vida familiar saludable. Hasta ahora existe un médico para quince o veinte mil personas en el país y hay lugares donde hay cada veinte a cuarenta mil. Hasta ahora no conseguimos encontrar médicos que puedan llegar al sudor del pueblo del país. Si continuamos comiendo alimentos a base de productos químicas eso equivale a enfermarse. Estamos trabajando en casa, entonces, la soberanía sanitaria que es importante para nosotros. Por eso elegimos luchar por la agricultura campesina y el fortalecimiento del sistema pecuario (Baptiste, entrevista).

Esta relación entre la salud y la Soberanía Alimentaria, intrínsecamente relacionada a la agroecología, es destacada por Doudou Festile:

> La Soberanía Alimentaria es autónoma a base de prácticas agroecológicas, de la agricultura familiar, de la agricultura sustentable y de todos esos procesos para garantizarla. Porque no se puede hablar de Soberanía Alimentaria sin practicar agroecología. Por ejemplo, si hacemos un congreso o una reunión del MPA, si las cocineras utilizaran productos del exterior como pollo, pavo, arroz, etc., los campesinos no van a comer, porque nosotros consumimos cien por cien comida local e inculcamos eso en nuestras casas para que siempre puedan consumir localmente en los seminarios que hacemos con ellos. En nuestra misma cosmovisión, es anormal que un alimento venga de Asia, y tenemos las tierras agrícolas del país, aunque tengamos un estado que no valoriza la producción local. Por eso, nosotros campesinos tenemos que promover la Soberanía Alimentaria para que podamos crecer hasta ser independientes, con consecuencias positivas

> para nuestra salud porque sabemos cómo es producido y dónde es producido el alimento. El poder soberano es la autodeterminación del pueblo y es una de las políticas del MPA (Festile, entrevista).

Los movimientos campesinos asumen diversas estrategias para resistir contra las políticas neoliberales. Para el *Mouvement Peyisan Papaye*, como dice Michel Mulaire:

> Es promover la soberanía alimentaria, que significa autoconsumo, capacidad de producir nuestra propia alimentación, sabemos lo que comemos y participamos en la producción [...] que es diferente de la seguridad alimentaria, aunque yo tenga el alimento. Por eso, estamos trabajando en pequeñas fincas, con la cría de cabras, abejas, aves, como guineos, gallinas, también trabajamos en la piscicultura. La forma de resistencia implica estar abiertos a todos y a otras organizaciones que comparten nuestras reflexiones, eso nos da fuerza para continuar la lucha. El Estado no nos ayuda, pero encontramos organizaciones internacionales que aceptan nuestra filosofía y apoyan el trabajo que hacemos (Mulaire, entrevista).

Rosnel Jean Baptiste destaca el papel de las mujeres en esta lucha y especialmente de las *Madan Sara*. Con este nombre se identifica en Haití a las mujeres que llevan los productos campesinos a los mercados siendo un factor clave sin el cual la economía campesina no podría funcionar.

> Las mujeres desempeñan un papel importante en el fortalecimiento de la agricultura del país porque permiten que la economía avance, especialmente las *Madan Sara* en el abastecimiento de los productos para otros lugares, que continúan siendo un pilar fundamental en la economía del país. Hay lugares donde trabajan más que los hombres, existen *konbit* que no existirían sin su producción (Baptiste, entrevista).

Para *Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite* (PLADDAA), como afirma Nesle Voltaire:

> La Soberanía Alimentaria es la única manera de desarrollar cada país y de volver más fácil el poder tener acceso a comida suficiente en casa. Por eso, hacemos la transformación de nuestro juego de mago y conservamos por dos años sin usar productos químicos, por eso es que la agroecología es importante para nosotros en el movimiento. Para resistir, nos asociamos con la Universidad Charlemagne Péralte para formar las personas para nosotros (Voltaire, entrevista).

Los cuatro movimentos campesinos haitianos entrevistados practican la agroecología y la búsqueda de la soberanía alimentaria como formas de resistencia frente al neoliberalismo y la ausencia del Estado en las zonas rurales. Partiendo de ese presupuesto, Rosnel Jean-Baptiste del *Mouvement Paysan Acul du Nord (MPA)*, afirma:

> La soberanía popular se define como la capacidad de una masa popular para tomar su decisión propia. Ella debe comprometerse en los acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales que ocurren dentro del país. Independientemente de que las decisiones sean regionales, departamentales, comunales, [...] el pueblo necesita ser el actor principal (Baptiste, entrevista).

En palabras de Doudou Pierre Festile del MPA:

> La soberanía popular y la soberanía alimentaria son dos cosas diferentes que se complementan; porque la soberanía popular es el derecho del pueblo de decidir quién va a liderar como el país debe ser. En este caso, la cultura desempeña un papel importante, es la forma como las personas comen, bailan, hablan, se visten, sus hábitos ancestrales. Todo lo que hace parte de la cultura es el alma de un pueblo. En resumen, la soberanía popular es la valorización de su propia cultura (Festile, entrevista).

El análisis de estas entrevistas muestra que:

1) Los movimientos campesinos haitianos entienden que la agricultura del país es débil por la ausencia de políticas públicas que apoyen las comunidades con créditos, acceso al

agua, equipamientos adaptados, bancos de semillas, infraestructuras, etc., y ligan esto al carácter neoliberal de los últimos gobiernos que impulsó, entre otros hechos, el proceso privatizador.

2) Ligan también a este carácter neoliberal la destrucción de la producción y de la capacidad de acceso a la dieta popular campesina, lo cual queda catalogado como un "flagelo" y es llamado como "inseguridad alimentaria". La subvención de productos extranjeros mediante el *dumping* es uno de los elementos que provocó este daño. Entre las producciones que fueron afectadas profundamente destacan el arroz y el cerdo criollo.

3) La agroecología y, consecuentemente, el rechazo a la utilización de productos químicos contaminantes están afirmados fuertemente entre los movimientos. No constituye toda la práctica del campesinado, pero sí tiene, tanto por sus raíces tradicionales como por la formación que vienen realizando los movimientos, un peso importante en la producción proveniente de este sector popular. Hay trabajos para llevar a cabo de forma ecológica la lucha contra plagas y la fertilización de los suelos.

4) En los dirigentes hay una opción clara por la búsqueda de la Soberanía Alimentaria. Esta es descripta como "autoconsumo" y "capacidad de producir nuestra propia alimentación", donde se participa en la producción y por eso se conoce lo que se come; se la diferencia de la "seguridad alimentaria". Algunos expresan que es "la única manera de desarrollar cada país". Es entendida también como "una forma de resistencia". Existe la convicción de que la producción campesina tiene la capacidad de proveer de alimentación al país e incluso con excedente para exportación. Expresan también la relación de este tema con el tema sanitario. La distinguen de la Seguridad

Alimentaria, sobre todo en su relación al protagonismo en el manejo de los procesos y del conocimiento. El controvertido concepto de desarrollo sigue apareciendo en sus expresiones, aunque sin una acentuación central, posiblemente por su abundante utilización en los discursos estatales y de organizaciones de cooperación.

5) La Soberanía Popular es entendida "como la capacidad de una masa popular para tomar una decisión propia" y tiene relación con todo tipo de acontecimientos (políticos, económicos, sociales) pero es, sobre todo, la valorización de la propia cultura, la cual se relaciona a los "hábitos ancestrales". Siendo una capacidad es entendida también como un derecho del pueblo para decidir.

6) Por lo menos los dirigentes tienen fuertemente arraigada la relación –que alguno expresa como "complementaria"– entre Soberanía Alimentaria y Soberanía Popular.

7) Existe un importantísimo trabajo de articulación entre distintos movimientos y distintas regiones que componen los movimientos campesinos.

8) Destacan el papel fundamental de las mujeres en la producción agrícola y, fundamentalmente, en el proceso de intercambio y comercialización y colocan la lucha por sus derechos entre los objetivos fundamentales de las organizaciones.

9) Hay una visión crítica de la "ayuda internacional" aunque también sostienen que encuentran "organizaciones internacionales que aceptan nuestra filosofía y apoyan el trabajo que hacemos".

10) El sentido comunitario campesino es valorado como base de la Soberanía Alimentaria, aunque indudablemente es justo y necesario el apoyo estatal para que su potencialidad pueda desarrollarse y pueda ofrecer respuestas abarcativas para los

problemas económicos del país. Así podríamos decir que desde "lo común" hay una posibilidad de respuesta a un problema tan central para "lo público" como es el de la alimentación de la población. Esta actividad de "lo común" campesino contiene una politización de esa forma de vivir y producir capaz de inspirar lo público hacia soluciones que tengan que ver con las culturas haitianas y con una respuesta que pone su acento en lo endógeno más que en la llamada ayuda externa o la apertura del país a los mercados mundiales. De acuerdo a estas prácticas y a esta visión de cuáles son los problemas centrales y las capacidades de respuesta a ellos que se manejan en los movimientos campesinos la posibilidad de repensar "lo público" en Haití desde "lo común" tiene una potencialidad eminente. Esta tendencia se ve en las iniciativas de construcción de conocimiento y de educación que los movimientos están tratando de llevar adelante articulándose con instancias solidarias.

La cooperación internacional campesina en Haití

Cooperación Internacional: ayuda o apoyo a la autonomía

Una distinción que nos parece necesaria, en principio, es entre ayuda y cooperación internacional. Mientras la ayuda internacional indicaría un sentido más vertical y expresaría la relación histórica de los países desarrollados (Norte global) con los "subdesarrollados" (Sur global) desde el fin del sistema colonial, la cooperación internacional debería establecer una relación horizontal en doble sentido con beneficios mutuos para los países intervinientes y sus pueblos. En el presente, no obstante, se habla más de cooperación que de ayuda. Es un intento de la comunidad internacional de resignificar las relaciones internacionales y eliminar el carácter asistencialista de

las iniciativas hacia el desarrollo. La cooperación tiene tanto aspectos positivos de apoyo a los países y sus gobiernos en promover las llamadas políticas de desarrollo, cuanto negativos de ocultación de prácticas impositivas y de dominación. Por eso, nos parece importante ubicar, en principio, la cooperación de Haití con otras naciones de la región, como Brasil y Argentina, en una categoría distinta de las antiguas metrópolis europeas y, sobre todo, del imperialismo estadounidense en la región, en esa discusión sobre la CSS que, por principio, tendría que ser horizontal y solidaria.

Cooperación tradicional: la MINUSTAH y el Core Group

Durante el Siglo XXI, Haití se convirtió en un "laboratorio" de la llamada ayuda internacional. El terremoto de 2010 potenció esa situación. Se la intentó justificar desde la ausencia de estabilidad política y la situación de extrema pobreza en el país, generalmente con una retórica que podría definirse como "salvacionista".[5] En este contexto, ubicamos tanto la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) entre 2004 y 2016, como el *Core Group* actuante desde 2017.

La MINUSTAH, bajo mando militar brasileño, implicó la presencia de tropas latinoamericanas –que incluían a Argentina–, de otros países del mundo y la de los omnipresentes Francia y Estados Unidos. Tenía como objetivo proclamado brindar apoyo operativo a la Policía Nacional Haitiana (HNP) y realizar acciones de fortalecimiento del sistema judicial y carcelario (Goulart y Costa, 2013, p. 68).

Para Chalmers (2022), su accionar significó el incremento del narcotráfico, el debilitamiento del Estado haitiano y de los movimientos populares, el incremento del uso de la fuerza y el fortalecimiento de las bandas paramilitares. Su carácter perjudicial se agravó con la epidemia de cólera que provino de sus mismas tropas y que resultó

[5] En su crítica a "la invención del Tercer Mundo" por parte del Primero, como elemento para justificar su intervención, Escobar sostiene que: "Todavía se supone que la mano benevolente (blanca) de Occidente salvará la Tierra" (2007, p. 235).

en cuarenta mil muertos y ochocientos mil infectados, sin reconocimiento ni reparación de la ONU.

El *Core Group* está compuesto por el Representante Especial del Secretario General de las Naciones Unidas para Haití, los embajadores de Brasil, Canadá, la Unión Europea, Francia, Alemania, España y los Estados Unidos, más un representante de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Apoyado por parte de la burguesía local, aborda los distintos temas que afectan al país y su actuación significó quitar aún más al pueblo haitiano la posibilidad de manejar sus propios asuntos. Quedó ligado al apoyo a los gobiernos de derecha que encabezaron Martelli y Möise desde el Partido Haitiano Tèt Kale (PHTK) (Chalmers, 2021; 2022). Este panorama de dependencia e intervención externa se profundizó con la creación, por parte de la ONU en 2019, del *Bureau Intégré des Nations Unies en Haiti* (BINUH), como misión política especial, que reunía 19 agencias para apoyar las instituciones gubernamentales.

Cooperación Sur-Sur: Brasil y Argentina con Haití

Los proyectos de CSS, por sus principios, deberían expresar compromisos de solidaridad, respeto a la soberanía, igualdad y de beneficios mutuos en el Sur global para el bienestar de los pueblos. En parte, contienen elementos de la antigua denominación de "principios internacionalistas", distintos a los del imperialismo del Norte (Goulart y Costa, 2013, p. 94). Estos principios tienen relación con el concepto de "internacionalismo proletario" que expresa la solidaridad de todos los trabajadores del mundo y, está inspirada, generalmente, en planteos marxistas. Pero, si bien la CSS surgió como una respuesta de los países descolonizados a un orden internacional injusto y todavía marcado por relaciones asimétricas y de dependencia económica ante al centro del capitalismo, no siempre se logra promover una CSS que esté orientada a relaciones horizontales y de integración antiimperialista.

La posibilidad de que un Sur más poderoso implemente elementos de dominación sobre un Sur con menos poder reproduciendo lógicas del Norte está siempre presente y es practicada muchas veces. Por un lado, están las acciones de las "potencias emergentes" dedicadas a "proyectos de desarrollo" basados en el extractivismo que reproducen prácticas competitivas, dañosas al medio ambiente e injustas con las comunidades afectadas. Con ellas aparecen, muchas veces, prácticas que alientan sospechas de una tendencia impositiva con mecanismos geopolíticos jerárquicos. Los cruces de estas lógicas se vuelven mucho más sutiles en sus expresiones concretas constituyéndose en "zonas grises", aunque haya iniciativas como las del ALBA-TCP y algunas de la UNASUR que sugieren posibilidades de superación de esos mecanismos.

Según los informes de la Cooperación Sur-Sur publicados anualmente por la SEGIB, Haití es un país que se caracteriza por ser el que más iniciativas de cooperación recibe en la región. En esas iniciativas se destacaron –en datos de 2017– Cuba y México que sumaron más de la mitad de los proyectos (SEGIB, 2019, p. 160). En este tipo de cooperación aparecen elementos antiimperialistas, como es el caso de la cooperación para promocionar la agricultura familiar para alimentar el pueblo de forma social y ambientalmente sostenible, en coincidencia con la pretensión de las iniciativas presentadas en esta investigación.

Así, el hecho de que Brasil y Argentina se propongan como países del Sur que pretenden colaborar con Haití presenta un gran desafío: distinguirse de la cooperación tradicional, en términos de mecanismos y lógicas, además de introducir cambios en los conceptos y modelos de desarrollo nacional. En general, en la CSS las lógicas imperantes son estado-céntricas y tienen un sentido internacionalista que viene de su conexión con la gobernanza global del desarrollo –la Agenda 2030 del desarrollo sostenible– y el sistema-mundo.

De aquí surge nuestro interés en investigar algunas de las formas en que esa cooperación es implementada en relación con el campesinado haitiano. Si la CSS puede asumir distintas

características dependiendo de los actores, prácticas y discursos involucrados (Echart M., 2016), entendemos que cuanto más favorezcan las iniciativas la participación de la población campesina y tengan como punto de partida sus cosmovisiones y prácticas comunitarias, más es posible esperar que sean transformadoras. En ese sentido, la CSS en agricultura familiar puede relacionarse con valores como la justicia social, el respeto a la alteridad y a la naturaleza, además de la solidaridad entre campesinos y la presencia del paradigma del "Buen Vivir".

La cooperación internacional campesina

Los campesinos son el conjunto vital más significativo de la población haitiana, tanto en sus luchas locales cuanto en iniciativas de cooperación internacional. Pongnon (2013) recuerda que hasta hace poco tiempo los campesinos eran entre el 80 y el 90% de la población haitiana, por lo cual se consideró al país como rural. La resistencia de los campesinos en Haití está profundamente marcada en la creencia popular y colectiva de que hay que ser fuerte para solucionar los problemas cotidianos que se viven. Es una resistencia "plural" por ser, a la vez, cultural, religiosa y política, como una inversión de los "valores occidentales de explotación, dominación y opresión cultural" (Pongnon, 2013, p. 67). En este contexto puede comprenderse la resistencia de los campesinos a proyectos de desarrollo impuestos desde poderes del exterior. También allí está la apertura a los pares campesinos en un contexto de cooperación horizontal y solidaria con otros países que suelen encontrarse delante los mismos desafíos. Esta resistencia sigue existiendo y está en crecimiento (Chalmers, 2021), ya que lo peor para las comunidades locales sería optar por el desarrollo convencional y no desafiar el *status quo* que significa no avanzar más allá de lo económico y tecnocientífico para inventar nuevas formas de ser libre (Escobar, 2007).

> Para acceder al posdesarrollo, las comunidades necesitan experimentar estrategias productivas alternativas, y, simultáneamente, practicar la resistencia semiótica a la reestructuración que el capital y la modernidad hacen de la naturaleza y de la sociedad. La descentralización económica, la desburocratización del manejo ambiental, el pluralismo político, la autonomía cultural y la productividad ecológica pueden servir como criterios globales para emprender tal estrategia (Escobar, 2007, p. 345).

Lo "común", entonces, está presente en el campesinado haitiano tanto en su lucha cotidiana nacional y su forma de vivir. Así lo expresa Bulamah (2013) en su etnografía sobre una zona rural de Milot en la que el "cultivo de los comunes" está presente en las redes de parentesco y amistad que se forman en la producción e intercambio y que parte de una raíz ética y práctica. También está presente en su forma de trabajar en colaboración con movimientos campesinos de otros países. Lo "público" queda como una idea en disputa, porque a veces se mantiene ligado a un Estado ausente en su apoyo a las comunidades, que fue y sigue siendo objeto de sumisión y dominación extranjera tanto por el modelo de desarrollo nacional adoptado, cuanto por su posición periférica en el sistema-mundo. Ese hecho se reitera en el contexto histórico del neoliberalismo, que estableció un proceso de debilitamiento de la función social del Estado republicano nacional e internacionalmente, con pérdida de credibilidad delante el campesinado, que se ve forzado a buscar respuestas sin él.

Abordamos aquí la Cooperación Sur-Sur en dos planteos diversos: el de la Soberanía Alimentaria, que es la propuesta de un movimiento popular brasileño (el MST), y el de la Seguridad Alimentaria y Nutricional, tema central del Pro-Huerta que tiene el propósito de fortalecer políticas y prácticas de producción de alimentos en el contexto nacional, implementado por parte de un organismo estatal argentino (el INTA). Ambos forman parte de lo que denominamos "cooperación internacional campesina" que evidencia el rol protagónico de los campesinos haitiano en su lucha por la transformación social, económica y política en Haití.

Haití constituye un lugar privilegiado para estudiar la implementación y los efectos de esta Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID), como también el entrecruzamiento de perspectivas estatales y comunitarias, de lo público y lo común. Desde aquí podremos problematizar el papel del Estado y sus políticas sociales en relación con las praxis comunitarias y el carácter horizontal y solidario pretendido en algunas iniciativas de Cooperación Sur-Sur. El objetivo es ver como la CSS puede servir en función de lo común, entendido como emancipación comunitaria. Es desde aquí que problematizamos la cooperación en cuanto centrada en el Estado, tomando un proceso basado en el Estado, aunque con participación de organizaciones no estatales (como es el Pro-Huerta entre Argentina y Haití) y otro en el que no hay una presencia directa del Estado sino la articulación de movimientos campesinos de distintos países (como es el trabajo del MST de Brasil junto a movimientos campesinos haitianos).

Según comentamos, la Cooperación Sur-Sur puede asumir distintos matices, a depender del sector, objetivo, actores y cosmovisiones involucrados. Eso está condicionado no solamente por los diferentes países y gobiernos del Sur global intervinientes, sino también por la pluralidad de iniciativas y sus modelos de desarrollo disponibles. En el caso de Brasil, se da en la CSS la convergencia de proyectos con visiones estratégicas distintas –seguridad, desarrollo, asistencia, solidaridad, etc.– y, especialmente, la dimensión estatal de la cooperación mezcla seguridad y desarrollo relacionándolos con criterios de la ONU, que cree necesario reconstruir un "Estado frágil"; mientras que la "parte privada" apunta a una relación entre política externa, comercio e inversión (Waisbich y Pomeroy, 2014).

En las agendas de CSS de Brasil y Argentina lo agrario ocupa un lugar de importancia en un momento en que la CID se presenta como estrategia de política (pública) exterior para aumentar la producción y la productividad en el Sur global. Aunque la CID en el sector agrario suele estar vinculada a proyectos de aumento de escala de producción para el comercio internacional (como la agroindustria), la

presencia de la agricultura familiar en la agenda significa la posibilidad de iniciativas contrahegemónicas (como la agroecología) (Caixeta y Morasso, 2021). Pero esta dimensión de la cooperación evidencia una contradicción en el desarrollo paralelo de iniciativas de agricultura familiar y de agricultura de gran escala para comercialización y el balance de pagos. Por esto existen conflictos y antagonismos tanto en políticas públicas internas como de cooperación internacional, con disputas de poder entre actores internos y sus modelos de desarrollo en los países del Sur, entre un proyecto hegemónico y otro contrahegemónico (Cabral, 2020, p. 127). Eso se observa también en el plan regional, como la cooperación regional del MERCOSUR (REAF: Red Especializada de Agricultura Familiar) en que hay, junto a actores gubernamentales, una presencia significativa de actores sociales, y en los acuerdos firmados entre los países para promocionar ese tema-agenda, como es el caso del *Pro Huerta* argentino.

Entendemos necesario, entonces, discutir las dos iniciativas de cooperación internacional campesina entre Haití y Brasil y entre Haití y Argentina, en base a los principios de CSS (beneficios mutuos, horizontalidad, solidaridad) y sus propósitos, entre los cuales está la búsqueda por un orden mundial justo y equilibrado. En esa línea entendemos la agricultura familiar de base comunitaria como procesos económicos, sociales y políticos de los movimientos sociales, con potencialidad para contraponerse al sistema de competición capitalista, ya que objetiva la desmercantilización del alimento en cuanto un bien común y un derecho humano (Carvalho et al., 2022).

El Pro Huerta*: la cooperación de Argentina con Haití*

Las actividades de cooperación argentina a través del *Pro Huerta* en Haití empezaron en el año 2005. Se trata, en principio, de un proyecto de seguridad alimentaria que fue intensificándose y expandiéndose territorialmente. Según Díaz (2015), esta experiencia de cooperación del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) ha tenido mucho éxito en la CSS de Argentina por su impacto en las políticas

públicas volcadas a la reducción de la pobreza y del hambre y como estrategia adaptable en varios países de la región latinoamericana y caribeña, además del continente africano. Se presenta como multisectorial con la posibilidad de estrechar lazos de cooperación entre países vecinos y sus grupos sociales con el objetivo de hacer huertas para resolver distintos problemas comunes (hambre, destrucción ambiental, marginación social, etc.).

Entrevistamos a Roberto Cittadini, que fuera Coordinador Nacional del Pro Huerta en 2006-2013 y que acompañó en repetidas ocasiones el proyecto de cooperación con Haití. Según él, la dinámica positiva observada en Argentina con la implementación de un Programa Nacional (el *Pro Huerta*) que resultó en la incorporación de la agroecología –aun cuando simultáneamente el estado argentino impulsaba la agricultura de exportación–, la recomposición del ecosistema en determinados territorios y la inclusión de los campesinos en las disputas por el presupuesto público podría ser trasladada a Haití.

El *Pro Huerta* para la autoproducción de alimentos frescos es un programa de formación y suministro de semillas de cultivo horticultor y establecimiento de unidades de producción orgánica para el autoconsumo. En principio se limitaba a la zona de Gonaïves (departamento de Artibonite), donde estaba instalado el Batallón Argentino y, por ende, donde se empezó la fase piloto del Programa entre 2005 y 2006. Implementado, en un primer momento por los dos gobiernos, recibió después el apoyo y financiamiento de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y de grandes donantes extranjeros e internacionales como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), España, Brasil, Canadá, Japón, Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA), además de otros (Lengyel y Malacalza, 2011).

El enfoque del Programa está en los huerteros, los técnicos y los promotores,[6] que son las personas que interactúan en las huertas

[6] El "promotor" según nos decía Cittadini en la entrevista "es aquel que más allá de hacer su huerta, trabaja para que su vecino también la haga".

en lazos comunitarios. La lógica es que el emprendimiento productivo familiar se pueda conectar en red con otros para una cooperación comunitaria, que entrelaza los niveles público-nacional y comunitario-local. Es así una propuesta gubernamental de política pública que apoya las familias productoras buscando la seguridad alimentaria en todo un país y, al mismo tiempo, prácticas de apoyo mutuo comunitario que reestablecen el tejido social con asociaciones para producción y comercialización de los cultivos domésticos. Es una iniciativa que promueve la apropiación del territorio por parte de la comunidad, la autonomía de las familias en sus territorios. Por esto, para Cittadini "está más en una línea de Soberanía Alimentaria que de Seguridad Alimentaria" aunque no son conceptos "que van por el todo o nada" (Cittadini, entrevista).

En la evaluación de su impacto, realizado por 25 expertos de Canadá, Haití y Argentina aparecen cuatro contribuciones: (1) mejora de la alimentación y la salud; (2) fortalecimiento de la economía doméstica, ahorro y resiliencia con menor dependencia del mercado; (3) fortalecimiento del capital social expresado en la energía del voluntariado y la revitalización del entramado social; y (4) crecimiento de la capacidad de organización y la sustentabilidad (Díaz, 2015). Un aspecto que subrayamos es que a pesar de que este proyecto de CSS firmado entre gobiernos, tenga como objetivo apoyar el gobierno de Haití para el logro de la seguridad alimentaria en conformidad con los compromisos, entendimientos y metas resultantes del consenso internacional, por ser un proyecto que está fuertemente basado en la figura de los *huerteros*, promotores campesinos locales del Programa, se avanzó hacia la soberanía alimentaria, dando autonomía a las regiones, comunidades y familias de producir e intercambiar alimentos. Al contestar lo que significó ese período de 10 años del *Pro Huerta* en Haití, el coordinador haitiano del Programa, Emmanuel Fénelon dice:

> Lo primero es que el Pro Huerta ha permitido a Haití valorizar y hacer cosas que antes hacían nuestros ancestros y que nosotros

> habíamos perdido, que es la misma canasta familiar. Yo mismo de chico aprendía esto en Ciencias Experimentales. Hace 30 años que estamos perdiendo esa práctica con las importaciones masivas, la desvalorización de los productos locales, y ahora nosotros con Pro Huerta estamos dando un paso hacia la soberanía alimentaria (Díaz, 2015, p. 77)

En la entrevista, Cittadini dio a entender que este proyecto avanzó más en la dimensión comunitaria que en la pública, ya que Haití tiene una política de Estado muy limitada y, aunque el gobierno haya apoyado los entrenamientos de los campesinos e iniciativas comunitarias que le resultaban de los acuerdos de cooperación bilaterales con el gobierno argentino, el *Pro Huerta* en Haití avanzó poco rumbo a algo más estructurante en el dominio público. Los logros están, así, reflejados en la soberanía alimentaria, entre los cuales está la autonomía de las familias en la producción de alimentos y la distribución de semillas –en principio por parte del proyecto, luego por el cultivo y las trocas comunitarias– lo que tiene la doble ventaja de proveer alimentos sanos y reducir los costos de producción.

En el 2020, cuándo se celebraron 10 años del *Pro Huerta* Haití en el marco de los 30 años del *Pro Huerta* en Argentina, se espera expandir esta cooperación. Se reconoce que llegó a un país que no tenía las estructuras institucionales para que el Programa pueda consolidarse: "requiere de una presencia activa para poder sostenerlo" y "un marco institucional firme y de gran alcance" (Cittadini, entrevista). Hay elementos claramente positivos en su evaluación, el mismo Fénelon sostiene refiriéndose a las actividades del Pro Huerta:

> Todo esto es algo muy importante para el gobierno, sobre todo para el Ministerio de Agricultura. Es un programa que puede dejar una red de organización, una red de promotores que pueden permitir la extensión de muchas más actividades. O sea, es un fortalecimiento de la organización local. Nosotros hemos podido trabajar con estructuras ya existentes que han podido reforzarse con la actividad de Pro Huerta, y conformar una red más fuerte que está ahora en todo el

> país: ahora tenemos más de 5000 promotores registrados. Ahora la red ha aumentado al doble de lo que fue en 2013, lo cual es una ventaja y una oportunidad para el país, para la extensión, para el trabajo comunitario (en Díaz, 2015, p. 80).

Por eso puede afirmarse que esta cooperación dejó una semilla para fructificar, tras el fin del *Pro Huerta* Haití, continúan cultivos de huerta por iniciativa de los mismos huerteros y promotores (INTA, 2020).

La Brigada Dessalines: la cooperación de Brasil con Haití

La Brigada Dessalines, coordinada por el MST, actúa desde 2009 en Haití. Se realiza en cooperación con Vía Campesina y el ALBA-TCP Movimientos Sociales. El MST ya tenía experiencias anteriores de solidaridad trans-estatal en la década de 1990 junto a campesinos de Cuba, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Timor Este y otros lugares dentro del ámbito de la Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y Vía Campesina. Entrevistamos a Paulo Almeida, miembro del MST desde hace más de treinta años, quien además trabajó en Haití entre 2009 y 2011. Actualmente vive en un asentamiento en Rio Grande do Sul, pero sigue yendo a Haití acompañando el trabajo de la Brigada.

Después del segundo golpe que derroca a Aristide en 2004, cuando la ONU asume la ocupación de Haití bajo la forma de "misión de estabilización" fueron los mismos movimientos campesinos haitianos que conformaban Vía Campesina los que reclamaron al MST una toma posición frente a este hecho (Almeida, entrevista). La Brigada se formó cuestionando el protagonismo militar brasileño bajo la MINUSTAH: "siempre le dijimos al gobierno brasileño que enviar militares no era la mejor forma de cooperar con Haití" (Almeida, entrevista). Frente a la situación alimentaria dramática que vivía el pueblo haitiano se puso como objetivo lograr resultados inmediatos en la producción agroecológica de alimentos para la autonomía del

pueblo haitiano. También se propuso apoyar la formación de organizaciones urbanas (juventud, sindicatos y barrios periféricos) en Puerto Príncipe. Trabajó también asesorando técnicamente el proyecto *Lèt agogo*, iniciativa conjunta de la FAO y el gobierno brasileño, que buscaba fortalecer la producción de leche, desde mejorar el rebaño de vacas e industrializar hasta distribuir leche dos veces por semana en las escuelas como parte del almuerzo escolar (Almeida, 2016).

Como nos explica Almeida en su entrevista: "las Brigadas son la materialización práctica del internacionalismo, ellas juntan tres cosas: el internacionalismo, la solidaridad de clase de campesino a campesino y el trabajo voluntario". Sobre la base de la solidaridad entre los pueblos se puede fortalecer la soberanía popular haitiana, a partir de la articulación de las luchas para el acceso campesino a la tierra para que el Estado, "que es el que tiene resolver el problema" precedido "por la organización de los trabajadores", garantice la producción de alimento por parte de la población (Almeida, entrevista). Existe la convicción de que los intercambios generan confianza entre los distintos movimientos y posibilitan un camino de unidad. Es la solidaridad entre los pueblos lo que puede fortalecer el pueblo haitiano rumbo a la soberanía popular, alimentaria, sanitaria y de saberes. Los intercambios generan confianza entre esos grupos sociales de distintos países y posibilitan un camino de unidad entre ellos, además de fortalecer los movimientos populares haitianos.[7]

La Brigada se concentra en cuatro trabajos: reforestación, producción de semillas, captación de agua y formación de campesinos. Almeida (entrevista) nos relata que se comenzó con un diagnóstico conjunto con las organizaciones campesinas haitianas y con otros

[7] Son parte de la Vía Campesina las siguientes organizaciones del campo haitianas con las cuales el MST tiene lazos de cooperación a través de esa red: el Tèt Kole Ti Payizan Aysyen (Cabezas unidas de los Pequeños Campesinos Haitianos), el MPP (Movimiento campesino de Papay), el MPNKP (el Movimiento campesino del congreso de Papay), además de KROS (coordinación regional de la organización del sureste) y PAPDA (plataforma haitiana del desarrollo alternativo que tiene la participación de muchos movimientos campesinos).

miembros de Vía Campesina y la CLOC, identificando necesidades y aportes disponibles para la acción conjunta en Artibonite, donde se empezó. Allí se reconoció la importancia de la producción de semillas de hortalizas y verduras que son la base alimentaria de los haitianos. Esta producción resultaba difícil para los campesinos por cuestiones climáticas y se terminaba importando de los EEUU. Otro aspecto fue la captación y conservación del agua de lluvia para uso doméstico en huertas, animales y uso familiar: hay suficientes lluvias en el país, sobre todo en las montañas, pero no había formas de colectarlas y hay tecnología social para construir cisternas a bajo costo. En segundo lugar, la repoblación forestal presenta la dificultad de que, por la enorme deforestación, hay poca vegetación nativa en la isla actualmente y requiere, entonces, de una gran inversión. Hay que tener en cuenta además el uso intensivo de carbón para cocinar (70% de las familias). Esa deforestación causa, además, una elevada erosión de suelos. Existe también la necesidad alimentaria de las frutas. La formación técnica fue una demanda que no se planificó y por eso no prosperó; mientras que la escuela funciona, pero no tiene certificación formal.

Desde el terremoto de 2010, la Brigada creció en número de personas y hoy evidencia muchos logros, entre los cuales está la introducción del método educacional "Sí, yo puedo" y el apoyo de los médicos, periodistas y otros profesionales extranjeros. No obstante, los desafíos para seguir trabajando en proyectos con el gobierno haitiano son inmensos, ya que no hay infraestructura para ello (Almeida, 2016). El MST enumera entre las acciones de cooperación desarrolladas por la Brigada: la implementación de mil quinientas cisternas; seis centros de semillas; alfabetización; reparación y desarrollo del centro nacional de experimentación y agroecología de *Tèt Kole*; la implementación de un proyecto de cabritos; el mejoramiento genético en vacas lecheras; y la participación de ochenta haitianos en la escuela de formación política del movimiento en Brasil. En ese sentido, la Brigada Dessalines está presentada como iniciativa de carácter comunitario, sin una dependencia directa del apoyo del Estado. Se

implementan proyectos de cooperación entre los movimientos sociales campesinos haitiano y brasileño. Eso le da a la Brigada más autonomía, sin la intermediación de gobiernos, dependencia de recursos del presupuesto público o la influencia de metas y consensos que resultan de los compromisos internacionales (como el caso de la seguridad alimentaria).

La agricultura familiar y las prácticas campesinas en los tres países (Brasil, Haití y Argentina) destacan el predominio de lo "común" sobre lo "público" y, a pesar de la diferencia de su naturaleza en término de la CSS, las dos iniciativas son muy similares en cuanto a sus actividades e impactos. Destacamos algunos ejes presentes en ambas: (1) la soberanía alimentaria y popular como *objetivo*, más conectadas a buscar el Buen Vivir, en lugar del crecimiento económico; (2) las cosmovisiones campesinas como *medio* esencial para los intercambios que garantizan la horizontalidad y solidaridad en el respeto mutuo y la participación en la planificación de sus actividades; y (3) las prácticas comunitarias cooperativas como *principio* que trasciende fronteras entre Estados para "poner en común" saberes, recursos y causas (Caixeta y Santos, 2022). Al caracterizar la CSS desde la cooperación campesina ubicada en Haití destacamos la soberanía popular (alimentaria, sanitaria y de saberes), la contraponemos a una comprensión de la misma como reproducción del sistema capitalista y, al mismo tiempo, sugerimos una expansión conceptual que involucre actores sociales con o sin la participación del Estado, basándonos en cosmovisiones otras que van más allá de los paradigmas y metas firmados por la gobernanza global. Esto se relaciona a la exterioridad de las prácticas populares como lugar epistémico-político para la creación de conocimiento.

Para tratar de la realización de la Cooperación Sur-Sur es necesario considerar, además del fortalecimiento del Estado y sus políticas públicas, la inclusión de grupos sociales como actores protagónicos y no solo beneficiarios en los proyectos de cooperación. Eso significa asumir una perspectiva novedosa y crítica acerca de este tema para defender, a la vez, (1) el papel del Estado en Haití para pensar

sus propias políticas públicas en beneficio de su población y contra la dominación externa, para promover el financiamiento público para la producción agrícola (sobre todo en caso de eventos adversos como los ciclones, sequías, terremotos y emergencias sanitarias) y para promover y garantizar el derecho a la alimentación (agricultura de subsistencia) –y ver la importancia de lo "público" para la cooperación internacional campesina–; y (2) el papel de las comunidades campesinas, que tienen un gran potencial de mantener prácticas colaborativas y solidarias, buscando autónomamente formas de "Buen Vivir" (en lugar de importar modelos de Desarrollo) e innovando en la cooperación trans-estatal fundamentada en la soberanía popular.

Desde el análisis de estas entrevistas podemos presentar algunas consideraciones:

1) Que estos hechos de cooperación solidaria han tenido y tienen una respuesta básicamente positiva por parte del campesinado.

2) Que la potenciación y sostenimiento requiere de políticas públicas coherentes y sostenidos que, en todo caso, han existido intermitentemente dependiendo de la orientación política de los gobiernos y de los funcionarios concretos que se responsabilizaban por estos temas.

3) Que los modos productivos campesinos y su acento predominante en lo agroecológico chocan con una importante ofensiva del capital internacional ligado al agronegocio y al comercio de grandes empresas –principalmente estadounidenses– y que eso condiciona las eventuales políticas públicas que se podrían implementar y, también, se intenta cooptar a parte del campesinado de forma de desarticular las organizaciones autónomas y sus vinculaciones.

4) Que la red organizacional campesina es importante y su orientación agroecológica es fuerte y funciona como fuente de resistencia. La duda queda en si su potencial político alcanza para disputar modificaciones sustanciales en las

políticas públicas referidas al tema agrario y alimentario. En esto parece necesario el fortalecimiento de las articulaciones con otros sectores y con pares de otros países, especialmente latinoamericanos.

5) La idea de que lo más cercano a una cooperación solidaria puede provenir desde la misma América Latina está presente, aunque –para el caso del MST– conviviendo con el Internacionalismo. En este último caso aparece con más claridad la idea de solidaridad entre los pueblos.

6) Que las distintas variantes de intervención latinoamericana presentada en forma de cooperación en Haití han sido, repetidas veces y por lo menos en algunos aspectos importantes, contradictorias.

7) Los entrevistados expresan, ambos, un compromiso claro de sus organizaciones con la agroecología y la Soberanía Alimentaria, aunque –especialmente en el caso del *Pro Huerta*– entienden que hay elementos de conexión con la llamada Seguridad Alimentaria.

Comentarios finales

Presentamos algunas ideas que resultan de los análisis que pudimos realizar con el material expuesto.

- Los campesinos haitianos fueron los protagonistas de la praxis revolucionaria más significativa de la historia. Toda la historia haitiana, hasta la actualidad, está colmada de luchas y de reflexiones valiosísimas en este sentido, pero, en general, muy poco conocidas por la opinión pública latinoamericana y mundial y por la misma academia, debido a la

invisibilización y desvalorización que sufrió el proceso revolucionario y que aún sigue vigente.

- El Estado haitiano se muestra como una entidad débil frente a una población continuamente acosada y lastimada, muy especialmente la campesina, pero con una riqueza de cosmovisiones alternativas y prácticas sociales comunitarias que los capacitan como potenciales sujetos de transformación social (Bulamah, 2013; 2015). Las prácticas en busca de la Soberanía Alimentaria y las de salud –apoyadas en la medicina tradicional– son una muestra de esa capacidad (Chalmers, 2022; Bulamah, 2021).
- La Cooperación Sur-Sur que es ubicada dentro de lo que se denomina "cooperación internacional para el desarrollo" muestra distintas versiones. Algunas pueden reproducir, aun parcialmente, prácticas imperialistas. Otras evidencian elementos antiimperialistas. Analizar esta diversidad en profundidad es algo vital para poder ser coherentes con el objetivo, tantas veces proclamado, de ser solidarios con el pueblo haitiano.
- La agricultura extractivista de *commodities* se opone a la agricultura comunitaria y familiar. La CSS tiene que tener esto en claro para definirse políticamente. Podemos decir que, o participa de un paradigma hegemónico, o de uno contrahegemónico (Caixeta y Morasso, 2021). Para el segundo es indispensable la participación y el protagonismo de los campesinos y el objetivo debe ser la Soberanía Alimentaria como elemento principal de la Soberanía Popular. Hay elementos de este planteo en las dos experiencias que estudiamos.
- Las dos iniciativas de cooperación estudiadas (*Pro Huerta* y *Brigada Dessalines*) están fuertemente marcadas por una convicción de solidaridad, lo cual las valoriza y las ubica de

distintas formas dentro de lo que consideramos una cooperación para la Soberanía Popular.

- Lo "común" tiene que inspirar lo "público", que debe ponerse a su servicio con el potencial indispensable que tiene y construyendo su propia autonomía desde ese mismo trabajo.

Bibliografía

Almeida, Luís Paulo de (2016). *Ajudas alimentares no Haiti e os desafios dos movimentos camponeses há busca por Soberania Alimentar.* Tesis de Maestría en Geografía. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp) / Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI) / Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL).

Altineus, Francky (2015). *Espaces agraires en Haïti: Structure Foncière et Production du Riz dans le Département Artibonite.* Tesis de Maestría. Universidad Estadual de Campinas.

Balibar, Étienne (1991). El racismo de clase. En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase* (pp. 313-333). Santander: IEPALA.

Baronetto, Luis M. (1991). Haití, de la miseria a la pobreza con dignidad. *Revista Tiempo Latinoamericano*, 40, 24-26.

Bastien, Remy (1947). The Negro in Haiti. En AA.VV., *Negro Year Book: A Review of Events Affecting Negro Life 1941-1946* (pp. 617-631). Alabama: Tuskegge Institute / Prelinger.

Beausejour, Pierre Jameson (2016). *L'agriculture en Haïti.* Port-au-Prince. Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. Texto inédito.

Booth, William (30 de octubre 1993). Qué dice el vudu. *Diario Clarín*.

Bulamah, Rodrigo C. (2015). Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde de um povoado haitiano. *Cadernos Pagu*, 45, 79-110.

Bulamah, Rodrigo C. (2013). O Lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanencias. *Temáticas*, 21(42), 205-233.

Bulamah, Rodrigo C. (19 de mayo de 2021). Revolução Haitiana e Napoleão Bonaparte: O ano do Napoleão na França: o que o Haiti tem a ver com isso? *Le Monde Diplomatique Brasil* https://diplomatique.org.br/o-ano-do-napoleao-na-franca-o-que-o-haiti-tem-a-ver-com-isso/

Caixeta, Marina B.; Morasso, Carla (2021). Potencialidades e limites da Cooperação Sul-Sul no plano contra-hegemônico: o caso da agricultura familiar na Argentina e no Brasil. *OIKOS* 20(2), 163-183.

Caixeta, Marina B., Santos, Maria do Carmo R. (2022). Decolonizing South-South Cooperation: na analytical framework founded on post-development and the common. En Duarte, Fernando D.M.; Valle, V.A.E. (eds.), *Decolonizing Politics and Theories from the Abya Yala*. S/D: EInternational Relations.

Casimir, Jean (2007). *Haití: acuérdate de 1804.* México: Siglo XXI.

Casimir, Jean (2008). Haití y sus élites: el interminable diálogo de sordos. *Foro Internacional*, XLVIII(4), 807-841

Casimir, Jean (2018). Teoría y definición de la cultura oprimida. En Michel Rolph Trouillot et al., *Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo* (pp. 153-200). Buenos Aires: CLACSO.

Casimir, Jean (1992). *The Caribbean on and divisible.* Santiago de Chile: CEPAL.

Castor, Suzy (1985). El campesinado haitiano: su potencial revolucionario. En Pablo González Casanova (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos. Vol. I* (pp. 93-142). Ciudad Juárez: Siglo XXI.

Castor, Suzy (1998). *Les origines de la structure agraire en Haïti.* Canapé-Vert: CRESFED.

Césaire, Aimé (2018). *Toussaint Louverture. La revolución francesa y el problema colonial.* S/D: El sudamericano.

CFDT-TERRE SOLIDAIRE, C.-T. S. (2008). *Données sur l'agriculture et la crise alimentaire.* https://ccfd-terresolidaire.org/haiti-donnees-sur-lagriculture-et-la-crise-alimentaire/.

Chalmers, Camille (9 de marzo de 2018). Morre um dos fundadores da organização haitiana PAPDA. *Brasil de Fato*. https://www.brasildefato.com.br/2018/03/09/morre-um-dos-fundadores-da-organizacao-haitiana-papda

Chalmers, Camille (2022). Clase grabada para el PROLAM en febrero de 2022.

Chalmers, Camille (2021). Comprender mejor la evolución de la crisis haitiana luego del 7 de febrero 2021 y la necesidad del refuerzo sistemático del proceso de organización de la Solidaridad Internacional concreta en curso. *Comité para la Abolición de Deudas Ilegítimas* https://www.cadtm.org/Camille-Chalmers?lang=es

Dalmaso, Flávia (2018). Heranças de Família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haití. *Maná*, 24(3), 96-123

Democracy Now (11 de octubre de 2016). Bill Clinton's Trade Policies Destroyed Haitian Rice Farming, Now Haiti Faces Post-Hurricane Famine. https://www.youtube.com/watch?v=RSE9wKUAMS8

Desrosiers, Michaëlle (2014). *Zonas francas, mulheres "negras" e trabalho no Haiti contemporâneo o "empresariado humanitário" neocolonial em movimento*. Tesis de Doctorado. UNICAMP.

Díaz, Daniel (2015). *El ProHuerta en Haití. Cooperación Sur-Sur y triangular en seguridad y soberanía alimentaria.* Buenos Aires: Fundación ArgenINTA.

Dussel, Enrique (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Buenos Aires: Ágora.

Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una Política de la Liberación.* Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés.

Echart Muñoz, Enara (2016). Una visión crítica de la Cooperación Sur-Sur: prácticas, actores y narrativas. En Lima, Maria Regina Soares; Milani, Carlos R. S.; Echart Muñoz, Enara (orgs.). *Cooperación Sur-Sur, política exterior y modelos de desarrollo en América Latina* (pp. 229-256). Buenos Aires: CLACSO.

Eddins, Crystal y Amy M. Johnson (2019). Répression, Revolt, and Racial Politics. Maroons in Early Eighteenth-Century Saint Domingue and Jamaica. *Revue d'Histoire Haïtienne*, 1, 29-64.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo.* Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal.* Buenos Aires: Tinta Limón Editorial.

Fals Borda, Orlando (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina.* Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre.

FEWS NET (30 de diciembre de 2021). HAÏTI Perspectives de l´offre et du marché de céréales https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/ HT-SMO-202112.pdf

Fick, Carolyn E. (1991). *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Friggeri, Félix Pablo (2021a). Aportes para repensar el Estado desde América Latina y el Caribe. En Mejía, Juan Camilo Arias; Granato, Leonardo (eds.). *La cuestión del Estado en el pensamiento social crítico latinoamericano* (pp. 205-232). Medellín: Ediciones UNAULA

Friggeri, Félix Pablo (2021b). *Diez tesis para una Teoría de las Relaciones Transestatales*. Relaciones Internacionales, 48, 31-50 https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.48.002

Grüner, Eduardo (2012). Haití: una (olvidada) revolución filosófica. *Revista Sociedad*, 28. www.sociales.uba.ar%2Fwp-content%2Fuploads%2F3.-Hait%25C3%25AD-una-_olvidada_-revoluci%25C3%25B3n.pdf&usg=AOvVaw2klV6ARAk_1nDPVXXK0xs0

Goulart, Sueli; Costa, Rodrigo Prado (2013). International Cooperation in Haiti: organization for what? *REBELA: Revista Brasileira de Estudos Latino-americanos*, 3(1).

Gould, Jeremy (2019). Ayuda al desarrollo. En Kothari, Ashish et al., *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (pp. 89-92). Barcelona: Icaria.

Gutiérrez Escobar, Laura (2019). Soberanía y autonomía alimentarias. En Kothari, Ashish et al. (2019). *Pluriverso*: *un diccionario del posdesarrollo* (pp. 439-442). Barcelona: Icaria.

Hector, Michel (2021). Jean-Jacques Acaau, Defenseur des Paysans. *La Fondation Mémoire*. https://fondationmemoire.tripod.com/id18.html

Hector, Michel (2011). Les traits historiques: un protonationalisme populaire. En Hurbon, Laënnec (org.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*. París: Kartala.

Hector, Michel, Casimir, Jean (2004). Le long 19eme siècle haïtien. *Revue de la Société haïtienne d'Histoire et de Géographie*, 216, 35-64.

Hoffmann, Léon-François (2019). *Haïti: couleurs, croyances, créole*. Montreal : CIDIHCA.

Hurbon, Laënnec (1987). *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano.* São Paulo: Paulinas.

James, Cyril L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití.* Madrid / México: Turner / Fondo de Cultura Económica.

Knight, Franklin W. (2011). La Revolución Americana y la Haitiana en el hemisferio americano, 1776-1804. *Historia y espacio*, 7 (36), 1-7.

Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana.* Buenos Aires: Castañeda.

Lamaute-Brisson, Nathalie (2013). *Systèmes de protection sociale en Amérique latine et dans les Caraïbes: Haïti.* Santiago de Chile: Nations Unies.

Ledan, Jean (31 de agosto de 2021). Les plantons près des Cayes. *Xaragua magazine*, https://www.xaraguamagazine.com/article/les-platons-pres-des-cayes

Levy, Michael (2001). Conflits terriens et réforme agraire dans la plaine de l'Artibonite (Haïti). *Cahiers des Ameriques latines*, 36, 183-208.

Louis-Juste, Jean Anil (2008). Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano. *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, 8 (23), 78-97.

Mariátegui, José Carlos (2010). *Ideología y política y otros escritos.* Caracas: El perro y la rana.

MARNDR (Ministère de l'Agriculture des Ressources Naturelles et du Développement Rural) (2012). *Recensement général de l´agriculture*. Damien, Haïti.

Martínez Peria, Juan Francisco (2017). Jean Louis Vastey, precursor del anticolonialismo en América Latina. *e-l@tina*, 15 (55), 57-76.

Martínez Peria, Juan Francisco (2019). ¿Revolución en un solo país? Henry Cristophe y la difusión del ideario revolucionario haitiano en el Mundo Atlántico. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 6 (10), 1-24.

Mesidor, Jacques (1987). Cultura y religiosidad popular en Haití. *Nuevo Mundo*, 131, 121-132.

Midy, Franklin (2009). Marrons de la liberté, révoltés de la libération: *Le Marron inconnu* revisité. En Hector, Michel y Laënnec Hurbon, *Genèse de l'État haïtien (1804-1859)*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 119-147 https://books.openedition.org/editionsmsh/9748

Morales Torres, Félix Alberto (2017). *Haití. Entre la Revolución Francesa y la revolución de esclavos.* Tesis de Maestría. Universidad de Panamá.

MST. Haití. *Movimento dos trabalhadores rurais sem terra.* https://mst.org.br/tag/haiti/

Nérestant, Micial M. (1994). *Religions et politique en Haïti.* París: Karhala.

Ouviña, Hernán (2018). Reinventar lo público desde el Diálogo de Saberes. En Mena Méndez, Héctor René et al., *Las disputas por lo público en América Latina y el Caribe* (pp. 427-435). Buenos Aires / Washington: CLACSO / IEALC / Transnational Institute of Latin America.

Perchellet, Sophie (12 de septiembre 2010). Construire ou reconstruire Haïti? *CDTM.* https://www.cadtm.org/IMG/pdf/Haiti_construire_ou_reconstruire.pdf

Pérez Memém, Fernando (1991). *El pensamiento dominicano en la Primera República (1844-1861).* Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.

Pierre-Charles, Gérard (1980). Experiencias de luchas armadas del pueblo haitiano. *Nueva Antropología*, IV (15-16), 177-196.

Pierre-Charles, Gérard (2021). Haití: Esencia y realidad del desarrollo. *Revista Mexicana de Sociología*, 83 (02), 589-608.

Pierre-Charles, Gérard (2020). *Haití: pese a todo la utopía.* Buenos Aires: CLACSO.

Pongnon, Vogly Nahum (2013). *A imagem dos latino-americanos na liderança do componente militar da MINUSTAH através da visão de dois setores vitais da nação haitiana: os educadores e os camponeses.* Tesis de Maestría. Universidad de Brasilia.

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO.

Rey, Mabel Thwaites (2021). Prólogo: recuperación oportuna de los debates latinoamericanos sobre el Estado. En Mejía, Juan Camilo Arias; Granato, Leonardo (eds.). *La cuestión del Estado en el pensamiento social crítico latinoamericano* (pp. 11-20). Medellín: Ediciones UNAULA.

Sainsine, Yves (2007). *Mondialisation, développement et paysans en Haïti: proposition d'une approche en termes de résistance*. Lovaina: Université Catholique de Louvain.

Sanon, Wilson (2014). *Análisis de la pertinencia, duplicidad y la divergencia en la coordinación de las ayudas externas en el sector agropecuario del Departamento Artibonite de Haití.* Tesis de Maestría en Gestión y Políticas Públicas. Universidad de Chile.

Santos, Maria do Carmo Rebouças (2021). Constitucionalismo e Justiça Epistêmica: o lugar do movimento constitucionalista haitiano de 1801 e 1805.

Sheller, Mimi (2000). The Army of Sufferers: Peasant Democracy in the Early Republic of Haiti. *New West Indian Guide*, 74 (1 y 2), 33-55.

Thomas, Frédéric (2015). *Haïti, un modele de développement anti-paysan.* Bruselas: Entraide et Fraternité.

Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia.* Granada: Comares Historia.

Vía Campesina (28 de junio 2010). Campesinos de Haití marchan en contra de Monsanto, reivincan soberanía alimentaria y de semillas. https://viacampesina.org/es/

campesinos-de-haiti-marchan-en-contra-de-monsanto-revindican-soberania-alimentaria-y-de-semillas/

Volné, Wenky (2019). *Mobilisation de l'advocacy coalition framework dans la politique foncière en Haïti: cas de la Vallée de l'Artibonite.* Lovaina: Université Catholique de Louvain.

Vommaro, Pablo (2014). La disputa por lo público en América Latina. *Nueva Sociedad*, 251, 55-69.

Werleigh, Georges E. (1987). *La agricultura campesina y el mercado alimentario: el caso de Haití.* Santiago de Chile: CEPAL.

Entrevistas

Aduel, Islanda Micherline. Representante juvenil de Tèt Kale ti Peyizan. Mayo de 2022.

Almeida, Paulo. Dirigente del MST y miembro de la Brigada Dessalines. Mayo de 2022.

Baptiste, Rosnel Jean. Ex-Director Ejecutivo Nacional de Tèt Kole Tipeyizan. Mayo de 2022.

Cittadini, Roberto. Ex Coordinador Nacional del ProHuerta. Mayo de 2022.

Festile, Doudou Pierre. Director Ejecutivo del Mouvman Peyizan Acul du Nord (MPA). Mayo de 2022.

Mulaire, Michel. Coordinador del Mouvman Peyizan Papaye (MPP). Mayo de 2022.

Voltaire, Nesle. Coordinador de la Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA). Mayo de 2022.